Istoria filosofiei antice

iv. De la filosofia imperială la antichitatea târzie

Editat de Riccardo Chiaradonna



Carocci, editorul Arrows

I Patru volume ale acestei noi Istorii a Filosofiei Antice oferă cea mai completă și actualizată prezentare critică
al gândirii filosofice și științifice greco - romane, disponibilă acum în italiană . Lucrarea nu este destinată exclusiv specialiștilor , ci oferă un instrument de studiu și informare culturală accesibil unui public cult și studenților. Scopul său este de a scoate la lumină și de a reintroduce în cultura contemporană acel bogat depozit de raționalitate critică, opțiuni etice și politice și perspective teoretice pe care această gândire le-a dezvoltat cu o putere argumentativă și o libertate intelectuală de neegalat în istoria filosofiei occidentale .

II crezut că perioada dintre secolul I î.Hr. și secolul AL VI-LEA d.Hr. este adesea asociată cu
declinului tradiției clasice, dar aceasta este o prejudecată nefondată, infirmată de numeroase studii din ultimele decenii. Cartea examinează multiplele tradiții filosofice ale perioadelor imperiale și antichității târzii: platonică, aristotelică, cinică, descendenții școlilor elenistice și marea știință a lui Galen și Tolerno. Ceea ce reiese este o imagine bogată și complexă a unei faze cruciale, care a fost responsabilă pentru însăși transmiterea gândirii antice către epocile ulterioare.

Mario Vegetti
è professore emerito dell'Università di Pavia, dove ha insegnato Storia della filosofia antica.

Franco Trabattoni è professore ordinario di Storia della filosofia antica all'Università degli Studi di Milano.

Riccardo Chiaradonna insegna Storia della lilosolia antica all'Università degli Studi Roma Tre.

Progetto grafico: Falcinelli & Co.
In copertina: Arco di Traiano a Benevento (particolare). tra il 114 e il 117 d.C.

Planul lucrării

Volumul I. De la Origini la Socrate
Editat de Mauro Bonazzi
Contribuții de: Mauro Bonazzi, Filippo Forcignanò, Francesco Fronterotta, Emidio Spinelli, Franco Trabattoni, Mario Vegetti

Volumul III. Platon și Aristotel
Editat de Franco Trabattoni
Contribuții de: Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Francesco Fronterotta, Alberto Jori, Franco Trabattoni, Mario Vegetti

Volumul III. Epoca elenistică
Editat de Emidio Spinelli
Contribuții: Thomas Bénatouil, Mauro Bonazzi, Riccardo Chiaradonna, Tiziano Dorandi, Carlos Lévy, Federico Petrucci, Emidio Spinelli, Mario Vegetti, Francesco Verde

Volumul IV. De la filosofia imperială la antichitatea târzie
Editat de Riccardo Chiaradonna
Contribuții: Francesca Alesse, Mauro Bonazzi, Aldo Brancacci, Francesca Calabi, Riccardo Chiaradonna, Alessandro Linguiti, Federico Petrucci, Emidio Spinelli, Mario Vegetti, Marco Zambon

Istorie a filosofiei antice

Regia științifică de Mario Vegetti și Franco Trabtoni

w. *De la filosofia imperială până la antichitatea târzie*

Editat de Riccardo Chiaradonna

Carocci, editorul Arrows

eu sunt un ediție, aprilie 1016

Productie editoriala: Fregi e Majuscole, Torino

Imprimarea a fost finalizată în aprilie 2016

de la Eurolit, Roma

ISBN 978-88-430-8046-5

Suntem pe:
^^w. carocci.it
^^w. facebook.com/carroccieditore
^^w. twitter.com/caroccieditore

Index

Premisă

de *Mario Vegetti* și *Franco Trabtoni*

În fiecare epocă a culturii europene, marile istorii ale filosofiei antice au menținut o relație semnificativă cu mediul intelectual și filosofic al vremii. Astfel, demersul lui Eduard Zeller a fost strâns legat de filosofia hegeliană, ale cărei perspective asupra gândirii grecești le-a verificat și extins, iar opera lui Theodor Gomperz s-a gândit ca o contribuție la istoria dezvoltării pozitivismului în filosofia occidentală.

Astăzi, o astfel de integrare a perspectivelor filosofice și istoriografice nu mai pare posibilă și nici măcar dezirabilă. Ar fi lipsit de sens, de exemplu, să construim o istorie a gândirii antice ca preludiu la apariția metafizicii occidentale, sau ca un incunabul al filosofiei analitice, sau chiar ca un exercițiu de reducționism sociologic și antropologic. Totuși, aceasta nu poate însemna că este posibil sau dezirabil să evităm implicarea în principalele tendințe ale culturii contemporane. Calea cea mai viabilă și rodnică pare a fi cea a unei investigații istoriografice riguroase și lipsite de prejudecăți, una care nu duce însă la „ linia încăpățânată de opinii" a lui Hegel. Scopul unei investigații reînnoite, cuprinzătoare a gândirii antice, deschisă unui astfel de dialog, pare, așadar, să constea în a aduce la lumină și a reintroduce în atenția culturii contemporane acel bogat depozit de raționalitate critică, opțiuni etico-politice, perspective ontologice și cosmologice, pe care această gândire le-a elaborat cu o putere argumentativă și o libertate intelectuală care au puține paralele în istoria filosofiei occidentale. Acest zăcământ trebuie explorat ținând cont de întrebările teoretice care se ridică în lumea contemporană, la care gândirea antică nu poate oferi răspunsuri directe, dar cu siguranță oferă stimuli pentru reflecție și perspective fascinante de gândire tocmai datorită diferenței și distanței dintre ele.

Lucrarea pe care o prezentăm aici - într-un moment în care cultura contemporană pare să treacă printr-o criză de orientare - își propune să re-

să creeze un cerc virtuos între istoriografia antică și întrebările deschise ale contemporaneității, fără a face din prima un instrument în slujba unor opțiuni filosofice prestabilite, dar și fără a uita responsabilitatea sa culturală în fața unor astfel de întrebări.

Oportunitatea de a răspunde acestei nevoi a fost resimțită deoarece, în opinia comună a coordonatorilor și a editorului, domeniul studiilor italiene în istoria filosofiei antice duce lipsă în prezent – în contextul creșterii rapide a cercetării specializate – de un instrument cuprinzător, capabil să ofere cercetătorilor, studenților și cercetătorilor o imagine de ansamblu cuprinzătoare și actualizată asupra stării actuale a disciplinei, a cunoștințelor dobândite și a perspectivelor de cercetare dezvoltate la nivel internațional. Cadrele istoriografice generale trebuie revizuite periodic pentru a lua în considerare, într-o perspectivă integrată, inovațiile exegetice inițiate în domeniile individuale de studiu. Nu este vorba doar de actualizarea expunerii gândirii diferiților filozofi antici pe baza celor mai recente descoperiri filologice și istorice; este, de asemenea, și mai presus de toate, de reconstrucția și discutarea structurilor argumentative, a nodurilor teoretice și a contextelor problematice care modelează structura acestei gândiri și asigură interesul său filosofic durabil pentru cititorii contemporani.

Aceste sarcini nu mai puteau fi încredințate unui singur autor – așa cum este cazul lăudabil al manualelor vaste, dar învechite, de istoria filosofiei antice disponibile astăzi – deoarece complexitatea și bogăția studiilor ar face o astfel de întreprindere imposibilă, chiar de neconceput, astăzi. Prin urmare, ne-am bazat pe o varietate de contribuții ale unor cercetători autorizați, atât italieni, cât și străini, în domenii individuale de cercetare; cu toate acestea, această lucrare nu a căpătat caracterul unei *antologii* . Autorii implicați au adus cu siguranță în discuțiile lor perspectivele și descoperirile dezvoltate în timpul cercetărilor lor specializate respective, pentru care își asumă întreaga responsabilitate , fără a pretinde o „obiectivitate” neverosimilă, definitivă și impersonală a tezelor exegetice pe care le susțin (deși cititorului i se oferă instrumentele necesare pentru a dezvolta puncte de vedere diferite, dacă este necesar). Rămâne însă faptul că lucrarea își menține propria unitate organică unitară, care a fost asigurată de munca constantă de comparare și verificare desfășurată colegial între cei doi coordonatori, editorii celor patru volume și autorii individuali.

Originalitatea acestor volume se datorează machetei concepute de coordonatori, dar a fost posibilă doar prin munca în echipă a curatorilor și autorilor. Aceasta implică, în primul rând, o reechilibrare substanțială a spațiilor dedicate epocilor și gânditorilor. În expozițiile tradiționale, lui Platon și Aristotel li se atribuie un rol complet dominant, mai ales în detrimentul filosofiilor

elenistice și antice târzii. Acest dezechilibru nu mai este compatibil nici cu stadiul studiilor istorice și grafice, nici cu interesele teoretice actuale pentru gândirea antică. Platon și Aristotel, așa cum este cazul, fac obiectul unor discuții ample, ocupând cea mai mare parte a celui de-al doilea volum, dar o atenție egală este acordată atât gândirii presocratice și socratice, expuse în primul volum, cât și, mai ales, filosofiilor ulterioare, cărora le sunt dedicate volumele al treilea și al patrulea ale lucrării.

Dezvoltările semnificative din istoriografie din ultimele decenii — de exemplu, în ceea ce privește Platon și neoplatonismul, pentru a numi doar câteva dintre cele mai notabile cazuri — au inspirat în mod firesc relatarea domeniilor lor de cercetare respective. Pentru autorii care au jucat un rol decisiv în tradiția filosofică, precum Platon și Aristotel, s-a considerat oportun să se completeze expunerea gândirii lor cu prezentări generale ale istoriei interpretărilor și ale dezbaterii exegetice actuale, astfel încât să se prezinte cititorului și cercetătorului contextul problematic pe baza căruia se construiesc opțiunile istoriografice adoptate din când în când.

De asemenea, am considerat necesar să prefațăm diferitele epoci din istoria gândirii filosofice cu un cadru al condițiilor sociale și culturale în care filosofia și însăși figura socială a filosofului s-au constituit și definit treptat: este destul de clar, dar prea adesea ignorat, de exemplu, că mediul social al filosofiei și al figurii filosofului în lumea presocratică este complet diferit de epoca școlilor din lumea antică târzie, iar acest lucru nu este cu siguranță indiferent față de structura primei și a celei de-a doua.

Cu același scop de a depăși limitele tradiționale atribuite istoriei gândirii filosofice — fără a pune însă sub semnul întrebării specificitatea sa teoretică — s-a acordat o atenție neobișnuită evoluțiilor reflecției politice, pe de o parte, și reflecției științifice, pe de altă parte: politica și știința sunt, de fapt, din perspectiva practică și teoretică, cele două mari teritorii ale gândirii care se învecinează cu domeniul propriu-zis al filosofiei în sens strict.

Prin urmare, această lucrare își propune să ofere o contribuție la consolidarea și dezvoltarea studiilor de filosofie antică în Italia, oferind o evaluare actualizată și conturând perspective de cercetare, din care reies motivele care justifică încă interesul său într-un context.

Impact cultural general. De asemenea, sperăm să oferim un instrument util - pentru predarea universitară, evitând atât tentația unor abordări prea sintetice și, prin urmare, simpliste, cât și suprasolicitarea prezentării cu etalarea unui aparat academic superfluu aici.

Însăși împărțirea lucrării în patru volume, dedicate respectiv începuturilor filosofiei până la Socrate, gândirii din secolul **al IV-lea** , filosofiei elenistice și, în final, celei din perioada imperială și Antichitatea târzie, are scopul de a facilita consultarea în funcție de interesele și nevoile educaționale specifice. Pentru a spori lizibilitatea, notele se limitează la informațiile esențiale, iar bibliografiile care însoțesc fiecare volum sunt concepute ca un instrument util, accesibil pentru studii ulterioare , nu ca o demonstrație de erudiție, care este deja garantată de - autoritatea și expertiza autorilor.

Dacă lucrarea pe care o prezentăm acum a atins chiar și o parte din obiectivele pe care ni le-am propus, o mare parte din merit se cuvine autorilor capitolelor individuale, precum și editorilor volumelor, iar lor li se îndreaptă în primul rând mulțumirile coordonatorilor, precum și angajamentului considerabil al editurii în realizarea unui proiect complex și dificil precum al nostru.

Tabel cronologic

Seneca (4 î.Hr. - 6 d.Hr.)
Musonius Rufus (SECOLUL I d.Hr.)
Epictet (secolul al V-lea d.Hr. - cca. 130 d.Hr.)

Hercule (secolul al II-lea d.Hr.) Împăratul Marcus Aurelius (d.-180 d.Hr.)

Demetrius (secolul I d.Hr.)
Dio Hrisostom (aprox. 40-0 d.Hr.)
Demonax (cca. 70-170 d.Hr.)
Oenomaus din Gadara (secolul al II-lea d.Hr.)
Peregrino (secolul al II-

Sextus Empiricus (poate II-III d.Hr.)

Stoici

Scettici

Cinici

Maxim al Alexandriei (secolul al IV -lea d.Hr.)

Salust al Siriei (secolele V-VI d.Hr.)

Tabelul cronologic este selectiv. Nu include toți filosofii menționați în volum, ci doar pe cei cărora li se acordă o importanță mai mare. În plus, din motivele explicate *mai jos,* la pagina 18, autorii creștini discutați în capitolul 13 nu sunt incluși.

Oamenii de știință aristotelici

platonicieni
sau aproape de platonism

Andronic din Rodos (secolul I î.Hr.)
Boetus din Sidon (secolul I î.Hr.)

Eudor din Alexandria
(secolul I î.Hr.)

Filon din Alexandria (
cca. 30 î.Hr. - 41 d.Hr.)
Plutarh din Chaeronea (
cca. 45 - 12 d.Hr.)

Claudius Ptolemeu (secolul al XI-lea Atticus (secolul al
XI-lea d.Hr.) Numeniu din Apamea (secolul al
XI-lea d.Hr.)
Galen (119/30 - după d.Hr.)
(aproximativ secolul I d.Hr.)

Alcinous (poate secolul al
II- lea d.Hr.)
Ammonio Sacca
(secolul al II -lea
d.Hr.)

Alexandru din Afrodisias (secolul trecut
d.Hr.)

Plotin (105-170 d.Hr .)
Cassius Longinus (ca.
2.11-173
AD)
Porfir (cca. 134-305 d.Hr.
) Iamblichus (cca. 145-
310 d.Hr.)

Themistius (cca. 317-388
d.Hr.) Împărat Iulian (cca.
331
363 d.Hr.)
Sallust (secolul al XV
-lea d.Hr.)
Plutarh din Atena (t 43:z.)
d.Hr.) ferocitatea
Alexandriei (SECOLUL
AL V -lea).
d.Hr.) Sirian (în 437
d.Hr.) Proclus (412.-485

Avertizare

Acest volum reiterează abordarea generală propusă, mai detaliat, în Chiaradonna (2.012). Dacă nu se specifică altfel, traducerile textelor antice sunt realizate de autorii capitolelor individuale. Literele mari au fost rezervate pentru „Unul” și „Intelect” atunci când aceste cuvinte desemnează principii metafizice; în alte cazuri, literele mari au fost folosite în principal pentru a evita ambiguitatea (de exemplu, pentru termenii „Idee” și „Formă” atunci când se referă la paradigme inteligibile platonice). În cele din urmă, trebuie menționat că lucrările comentatorilor lui Aristotel sunt citate conform ediției stabilite între secolele al XIX-LEA și **al XX-lea** de Academia de Științe din Berlin, „Commentaria in Aristotelem Graeca” (CAG) , tipărită în prezent la de Gruyter, Berlin-New York. O traducere în limba engleză a comentariilor este în curs de elaborare de ceva vreme, coordonată de Richard Sorabji și publicată de Bloomsbury, Londra , New Delhi-New York-Sydney.

THE

Filosofia în epoca imperială

de *Riccardo Chiaradonna*

Școlile și descentralizarea filosofiei

Acest volum examinează o lungă perioadă din evoluția gândirii antice, care se întinde pe aproximativ șase secole, de la sfârșitul erei republicane până la începutul erei bizantine, acoperind întreaga durată a Imperiului Roman. În jurul anului 86 î.Hr., în urma asediului dezastruos al Atenei de către Sulla în Primul Război Mitridatic, școlile care dominaseră dezbaterea filosofică de la secolul **al IV-lea î.Hr. au încetat să existe** . De-a lungul erei elenistice, școlile filosofice au rămas la Atena: înflorirea culturală și științifică a Alexandriei nu contestase - supremația (sau, mai degrabă, un adevărat monopol) al Atenei în filosofie. Timp de aproximativ trei secole, filosofii Academiei și ai Școlii Peripatetice fuseseră legați de liderii lor printr-o reală continuitate instituțională. Toate acestea s-au încheiat la începutul secolului **I** î.Hr. Filon din Larissa, ultimul savant al Academiei fondate de Platon, s-a mutat la Roma; Sulla a adus cu el de la Atena la Roma prețioasa bibliotecă a Liceului. În aceiași ani, epicureanul Filodemos a părăsit și el Atena pentru Italia, aducând cu el cărțile sale. Elita romană a devenit un interlocutor privilegiat pentru intelectuali, și în special pentru filosofi. Atena nu a încetat să existe ca centru filosofic (a rămas așa până la sfârșitul gândirii grecești), dar și-a pierdut centralitatea (vezi Sedley, 2003).

Odată cu sfârșitul școlilor filozofice ateniene, filosofia a suferit o descentralizare către principalele centre culturale ale Mediteranei, în principal Alexandria și Roma. Academia, Liceul, Stoa și Grădina nu mai existau, dar răspândite în întreaga Mediterană erau școli și cercuri de filosofi care invocau autoritatea liderilor atenieni fără a putea revendica privilegiul continuității instituționale asupra acestora. Consecințele acestui proces - ale cărui origini îndepărtate pot fi urmărite până la apariția Romei nu doar ca putere politică și militară, ci și culturală și științifică - au fost consecințele acestui proces.

Chiar și culturale și ideologice, în secolul **al II-lea** î.Hr. - au fost decisive. Ca urmare a descentralizării școlilor, în secolul **al I-lea** î.Hr. Alexandria a devenit un important centru filosofic și a menținut această poziție timp de multe secole, până la sfârșitul antichității. Același lucru este valabil și pentru Roma, foarte bogată în biblioteci și o adevărată răscruce de culturi și religii. Mai mult, în secolele imperiului și sfârșitul antichității, s-au adăugat alte centre filosofice cu faze alternante de noroc și declin: ca să numim doar câteva, Apameea și Antiohia din Siria, Pergamonul, Constantinopolul. Este foarte interesant de observat că Plotin, cel mai profund și original gânditor al epocii imperiale și a antichității târzii, nu a vizitat niciodată Atena, în timp ce viața sa intelectuală s-a petrecut în întregime la Roma și Alexandria.

Descentralizarea filosofiei, însă, nu a însemnat sfârșitul Atenei ca centru filosofic. Înființarea școlilor filosofice în Atena a fost adesea legată de proiecte arhaizante, menite să reînvie tradiția didactică dispărută în secolul **I** î.Hr. Astfel, în 176 d.Hr., Marcus Aurelius a înființat catedre publice în Atena dedicate școlilor canonice de filosofie greacă: platonism, aristotelism, epicureism și stoicism. Mai mult, Marcus Aurelius a fost el însuși un filosof și a trăit într-o epocă caracterizată de cultul trecutului. Înființarea catedrelor de filosofie și recuperarea tradiției școlilor ateniene se încadrează bine în acest climat ideologic. Ultima încercare de restaurare a trecutului atenian a avut loc între secolele IV și V. Plutarh din Atena a fondat o școală platonică care se referea la tradiția predării în Academie (dar care nu trebuie confundată cu Academia fondată de Platon) . Școala neoplatonică din Atena, căreia i-au aparținut filozofi precum Syrianus , Proclus, Damascius și Simplicius, a reprezentat între secolele **al V-lea** și **al VI-lea** ultimul centru tenace de reacție ideologică păgână împotriva unui creștinism care ajunsese de mult la rangul de religie de stat. Din acest motiv, în 529 Iustinian a ordonat închiderea sa, iar anul 529 a fost ales ca dată simbolică pentru a indica sfârșitul filosofiei antice.

Filosofie și exegeză

Descentralizarea este combinată cu o a doua caracteristică tipică filosofiei din - epoca imperială: legătura dintre dezvoltarea doctrinară și exegeza textelor normative. Filosofia și comentariul au devenit inextricabil legate , într-atât încât uneori se folosește eticheta de „filosofie exegetică” pentru a o defini.

gândirea antică din secolul I î.Hr. încoace (vezi P. Hadot, 1987). Motivele acestei conexiuni sunt încă parțial neclare, dar este probabil ca descentralizarea școlilor și sfârșitul primatului Atenei să fi jucat un rol. Pentru filosofii cărora le lipsea acum continuitatea instituțională în ceea ce privește idealurile lor fondatoare, cea mai eficientă modalitate de a-și afirma afilierea filosofică a devenit să se bazeze pe exegeza textelor fondatorilor, criticând în același timp interpretările rivale. Lipsită de interacțiunea dialectică din cadrul școlilor ateniene, filosofia a căpătat un aspect livresc, strâns legat de interpretarea textelor sale fondatoare. Cercurile rivale au revendicat versiunea corectă a doctrinelor pe care le susțineau, iar exegeza textelor a fost un mijloc deosebit de util de a-și fundamenta pretențiile la ortodoxie. Predarea a fost astfel sudată de interpretarea textului. Din acest motiv, din secolul I î.Hr., comentariul s-a impus ca un gen literar important în filosofie. Unii dintre cei mai importanți filozofi și oameni de știință ai secolelor imperiului au fost și comentatori: acest lucru este valabil pentru aristotelianul Alexandru din Afrodisia și pentru platonicieni precum Porfirie, Sirian și Proclu, dar și pentru un om de știință precum Galen, care a comentat pe larg scrierile lui Hipocrate.

Clasificul filosofiei și metoda comentariului au devenit deosebit de populare în rândul școlilor care, începând cu secolul I î.Hr., au căutat treptat să submineze hegemonia intelectuală a filosofiilor elenistice. Prin urmare, în primul rând platonicienii și aristotelienii au produs comentarii la operele liderilor școlilor lor și este foarte probabil ca printre obiectivele lor să se numere și acela de a oferi, prin exegeză, o versiune sistematică a doctrinelor lor, capabilă să concureze în rigoare și coerență cu modelul stoic (vezi Donini, 1994). Astfel, începând cu secolul I î.Hr., filosofii platonici și aristotelieni au început să se refere la „maeștrii antici” *(veteres, palaioì)* , găsind în doctrinele lor o garanție a adevărului (vezi Frede, 1999, pp. 782-5, 788). Este interesant că stoicul Seneca se plângea că filosofia fusese deja redusă la simplul studiu al textelor *(.philologia-,* cf. Seneca, *AdLuc.* 108-23). Atât pentru filosofii aristotelici, cât și pentru cei platonici, referirea la operele maeștrilor secolului al IV-lea î.Hr. însemna o luare de poziție împotriva școlilor care dominaseră panorama filosofică a epocii elenistice și erau încă hegemonice la începutul epocii imperiale, și anume epicureismul și, mai ales, stoicismul . Comentarea anticilor se identifica cu expunerea adevăratei filosofii împotriva evoluțiilor mai recente. A fost însă un proces foarte lent, care s-a finalizat abia în secolul al III- lea d.Hr., când filosofia apare acum legată în general și inextricabil de exegeza sistematică.

mitologizarea textelor autorizate, în mare parte de Platon și Aristotel, în timp ce textele filosofice elenistice sunt practic dispărute.

Examinarea unei perioade atât de lungi poate duce la unele erori de judecată. Cu siguranță, în secolul I î.Hr., a început o dezvoltare care avea să conducă, multe secole mai târziu, la marile sisteme neoplatonice bazate pe exegeza lui Platon și Aristotel. Cu toate acestea, ar fi greșit să evaluăm întreaga evoluție a gândirii începută în vremea lui Cicero ca o pregătire pentru ceea ce avea să se realizeze cel puțin trei secole mai târziu. Este greșit să considerăm întreaga filozofie din epoca imperială ca o pregătire pentru neoplatonism. În realitate, așa cum am menționat deja, a fost un proces foarte lent și anevoios. Filosofiile elenistice au rămas protagoniste ale dezbaterii până în secolul al II- lea d.Hr. și, din acest motiv, li se acordă un spațiu amplu în capitolele dedicate stoicismului și scepticismului (vezi CAPITOLELE 4, 7). De asemenea, sunt ilustrați autori și curente de gândire care sunt uneori trecute cu vederea în sintezele gândirii imperiale: este cazul tradiției cinice și al sintezei dintre platonism și tradiția iudaică realizată de Filon din Alexandria (vezi CAPITOLELE 5, 6). În aceeași perioadă, oameni de știință precum Galen și Ptolemeu au continuat tradiția științei elenistice și au fost autorii unor lucrări impresionante, destinate să exercite o influență decisivă asupra reflecției științifice în secolele următoare (vezi CAPITOLUL 8). În același timp, pe baza exegezei textelor normative și prin dezbateri pe care le putem reconstitui doar parțial, filosofii platonici și aristotelici au dezvoltat versiuni adesea diferite și uneori chiar alternative ale filosofiilor lor (vezi CAPITOLUL 2, 3). Acest lung proces s-a încheiat în secolul al III-lea , când tradiția școlilor elenistice a încetat să mai existe, iar platonismul a devenit efectiv unicul protagonist al dezbaterii filosofice (cu excepția cinismului), dar a absorbit aristotelismul în sine: de la Porfirie încoace, și prin urmare, timp de aproape trei secole, filosofii neoplatonici au fost și comentatori ai lui Aristotel (vezi CAPITOLUL 9-12).

Clasificări și limite cronologice

Secolele investigate în acest volum au fost adesea asociate cu declinul lent și inexorabil al gândirii antice. Cercetarea filosofică și științifică a fost înlocuită de exegeza livrescă a textelor. Rigorul rațional tipic gândirii clasice a fost treptat înlocuit de speculații mistice și religioase confuze . Acum aproximativ optzeci de ani, Dodds (1933, p. IX) și-a deschis ediția fundamentală a *Elementelor de teologie de Proclus* cu un pasaj care rezuma această opinie comună deosebit de eficient: „Cel care prezintă publicului o ediție elaborată a unei cărți datând din

ultima fază a decadenței greco-romane operează, *prima facie,* sub suspiciunea de a contribui la cea mai vastă dintre toate științele: știința a ceea ce nu merită știut *(Wissenschaft des Nichtwissenswerthen)* **".**

Secolul al V-lea ar fi, așadar, faza finală a unui lung proces de decadență. Deși cercetările au corectat de mult această opinie, ea rămâne încă destul de răspândită în afara cercului specialiștilor. După cum sperăm să demonstrăm în acest volum, de fapt, este incorect să etichetăm secole întregi de reflecție filosofică drept „decadență", mai ales că operele filosofice compuse în secolele Imperiului și de la sfârșitul Antichității oferă o mare bogăție de concepte și argumente pe care ar fi cu adevărat greșit să le subestimăm. Cu siguranță, autorii acestei lungi ere combină adesea aspecte care, pentru sensibilitatea noastră, pot părea diferite și chiar incompatibile: pe de o parte, rigoarea filosofică și tehnica argumentativă rafinată, pe de altă parte, aspecte religioase și mistice. Pentru noi, reflecția abstractă și aspirația religioasă sunt adesea ireconciliabile , dar nu acesta era cazul pentru filosofii antichității târzii. Dimpotrivă, ele erau părți complementare ale unei singure atitudini, pe care este important să o înțelegem în aspectele sale specifice, fără a o evalua în grabă pe baza categoriilor noastre de gândire. Mai mult, este potrivit să ne abordăm serios și gândirea despre sfârșitul antichității dintr-o perspectivă istorică. A reprezentat un punct de cotitură fundamental, deoarece tocmai forma luată de filozofie în acea perioadă a fost absorbită de creștinism și transmisă secolelor următoare. Acest volum va încerca să ofere o tratare cât mai echilibrată posibil a diferitelor curente de gândire prezente de-a lungul lungilor secole ale Imperiului Roman, fără a recurge la etichete simpliste. Aceasta este o presupunere generală împărtășită de toți autorii care au participat la proiect, în ciuda unor diferențe evidente de accentuare și opinie.

Dacă acest lucru este adevărat, este necesar să discutăm mai întâi câteva categorii utilizate de interpreți în raport cu perioada luată în considerare aici. După cum am menționat deja, din secolul al III-lea d.Hr., începând cu Plotin, platonismul a dominat dezbaterea filosofică fără a fi contestat: aristotelismul a fost absorbit de platonism, iar tradiția filozofiilor elenistice a dispărut. Termenul „neoplatonism" este adesea folosit pentru a desemna filosofia ultimelor secole ale antichității. Aceasta este, de fapt, o monedă modernă, datând din...

în secolul al XVIII-lea, a fost folosit de istoricii germani ai filosofiei în timpul lui Jacob Brucker pentru a caracteriza negativ filosofia greacă ulterioară, „neoplatonismul”, spre deosebire de filosofia autentică a lui Platon. De atunci, eticheta s-a impus, dar nu au lipsit vocile disidente . S-a observat că platonicienii antichității târzii nu se concepeau ca neoplatonieni, ci ca platoniști, adică ca adepți fideli ai învățăturilor lui Platon. Cel puțin pentru istoricii care au introdus-o, eticheta „neoplatonism” avea o conotație negativă și implica o îndepărtare de gândirea platonică originală. În cele din urmă, termenul „neoplatonism” sugerează o unitate de gândire (chiar o unitate a sistemului filosofic) între autorii definiți drept „neoplatonieni”, iar acest lucru ar trăda caracterul autentic al filosofiei lor. Din acest motiv, unii cercetători au preferat să evite termenii „neoplatonieni” și „neoplatonism” (vezi Gerson, 2010; Catana, 2013).

La rândul său, filologul Karl Praechter a inventat termenul „platonism mediu” la începutul secolului **al XX -lea** pentru a se referi la platonismul din secolul I î.Hr. până la Plotin. Deși termenul „neoplatonism” poate părea discutabil, obiecții și mai puternice pot fi ridicate împotriva „platonismului mediu”, care ajunge să conoteze o simplă perioadă de tranziție între Academia Elenistică și Plotin. În acest fel, diferențele dintre filozofii platonici activi de-a lungul a trei secole sunt nivelate, iar gândirea lor este prezentată într-o manieră simplistă, ca o etapă intermediară pregătitoare pentru neoplatonism.

Astfel de observații critice sunt incontestabile și, cu toate acestea, o utilizare prudentă și conștientă a acestor distincții este, în ciuda tuturor lucrurilor, preferabilă; din acest motiv, a fost menținută în acest volum. Chiar cu toată prudența necesară, termenul „platonism mediu” va continua să desemneze platonismul între secolul I î.Hr. și secolul al III-lea d.Hr., în timp ce „neoplatonism” va fi folosit pentru platonism de la Plotin până în secolul al VI- lea d.Hr. Alternativa ar fi renunțarea la orice distincție folosind „platonism” pentru a include curente și autori foarte diferiți; dar, așa cum a observat pe bună dreptate Donini (1990, p. 82), «ne putem întreba [...] dacă ar fi cu adevărat potrivit să ajungem la o situație în care termenul «platonism» singur ar acoperi atâtea secole de filosofie și atâtea filosofii atât de diversificate: de la studenții imediați ai lui Platon până la epoca lui Justinian. Aș fi foarte reticent în a prelua apărarea vechilor etichete inventate în trecut de istoricii germani, dar mă îndoiesc că unele distincții continuă să fie utile, chiar dacă nu contează prea mult în ce termeni sunt făcute» [1] .

Există, totuși, aspecte importante de luat în considerare, care fac ca utilizarea termenilor „platonism mediu” și „neoplatonism” să fie nu doar recomandabilă - din motive practice, ci și plauzibilă din punct de vedere istoric (indiferent care ar fi fost motivele care i-au determinat pe istorici să inventeze cei doi termeni). Cu siguranță, există o ruptură în platonismul secolului I î.Hr. față de cel din cele două secole anterioare, o ruptură legată de renașterea interesului pentru platonismul dogmatic bazat pe exegeza dialogurilor (în special *Timeu)* , care coincide, tocmai, cu nașterea „platonismului mediu” (vezi CAPITOLUL 2). Și, la fel de incontestabil, în secolul AL III-LEA , odată cu Plotin și Porfirie, există o ruptură importantă față de cele trei secole anterioare. Unele aspecte caracteristice ale neoplatonismului de la Plotin și Porfirie încoace (de exemplu, exegeza teologică a lui *Parmenide de Platon* sau comentariul la tratatele lui Aristotel) nu pot fi găsite în tradiția platonică a secolelor anterioare. Mai mult, pentru platonicienii medii, filozofiile elenistice (și stoicismul în special) constituiau încă un punct de referință privilegiat, deși unul în mare parte polemic, iar acest lucru nu mai este valabil de la Plotin încoace. Din toate aceste motive, în ciuda tuturor obiecțiilor, pare plauzibil să se păstreze termenii „platonism mediu” și „neoplatonism”.

Așa cum am menționat, anul 529 d.Hr. este folosit în mod convențional ca dată care marchează sfârșitul filosofiei antice. În acel an, împăratul Justinian a închis școala platonică din Atena, forțându-i pe filosofii care predau acolo să se exileze și punând astfel capăt unei tradiții de predare a filosofiei independent de aderarea la creștinism. Ca în cazul multor date simbolice, anul 529 a fost uneori subestimat ca punct de cotitură. Cu siguranță, filosofia greco-romană nu s-a încheiat definitiv în 529 și a continuat, în forme noi și diferite, în tradițiile secolelor următoare. Cel puțin în anumite privințe, toată filosofia anterioară lui Descartes a dezvoltat aspecte deja prezente și formulate în cadrul neoplatonismului păgân. Recenta lucrare *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* acoperă în mod semnificativ o perioadă foarte lungă, aproximativ *din* secolul al II- lea d.Hr. până în secolul al XIII- lea (vezi Gerson, 2010). Ar fi exagerat, însă, să-l considerăm nu doar pe Toma d'Aquino, ci și pe marii filosofi și oameni de știință arabi, precum al-Farabi și Avicenna, drept simpli continuatori ai tradiției antice târzii. În religiile din carte, elementele gândirii antice sunt acum preluate și adaptate în contexte foarte diferite. Însăși întrebările care determină dezbaterea filosofică se schimbă profund (ca să cităm un exemplu celebru, doar în numărătoarea

În contextul teologiilor creaționiste, noțiunea filosofică de existență, distinctă de esența sau natura fiecărui lucru, apare cu forță.

De fapt, în ciuda tuturor precauțiilor cuvenite, este plauzibil să identificăm sfârșitul învățăturilor păgâne din Atena ca o cezură importantă care coincide cu sfârșitul tradiției antice de gândire care începuse cu aproape 1.200 de ani mai devreme. Până în secolul al VI-lea , însă, autorii creștini dezvoltaseră de mult - doctrine complexe care pot fi pe deplin clasificate drept „filosofice”. În acest sens, reflecția creștină din primele secole aparține cu siguranță sfârșitului antichității. În acest volum, un capitol examinează receptarea filosofiei antice, și în special a platonismului, într-un mediu creștin (vezi CAPITOLUL *13*) . Pe de altă parte, am evitat să dedicăm tratamente ample autorilor creștini din primele secole. Aceasta este o alegere discutabilă, dar care poate fi apărată dacă luăm în considerare că acest volum prezintă capitolul final al unei dezvoltări a gândirii care a început cu multe secole mai devreme, în coloniile grecești din secolul al VI-lea î.Hr. Gândirea creștină s-a dezvoltat cu siguranță în dialog constant cu tradiția antică de gândire și, în special, cu platonismul. Pe de altă parte, pare incontestabil faptul că anumite elemente ale gândirii creștine (pentru a cita doar cele mai faimoase: creaționismul, concepția despre individ și despre acțiunea umană, relația dintre cercetarea rațională și credința revelată) introduc elemente de discontinuitate evidentă cu filosofia greco-romană. Din acest motiv, am preferat să lăsăm discuția detaliată a acestor teme numeroaselor expuneri existente ale gândirii creștine și ale evoluției sale. În acest volum, tratarea se limitează la modul în care temele gândirii greco-romane au fost asimilate de autorii creștini ai primelor secole.

2

Platonismul în primele secole imperiale

de *Mauro Bonazzi*

Noi dezvoltări în filosofie

O legendă istoriografică persistentă susține că Academia și-a continuat activitatea până în anul 529 d.Hr., când Justinian a promulgat o lege care interzicea necreștinilor să predea. Situația, însă, este cu totul diferită. Este adevărat că numeroși filozofi de credință platonică au continuat să predea și să locuiască în Atena. Dar acest lucru nu implică niciun contact instituțional cu Academia, pentru simplul motiv că Academia și-a încetat activitățile între 89 și 86 î.Hr., în timpul Războaielor Mitridatice, când Atena a fost asediată de Sulla, iar ultimul învățat, Filon din Larissa, fugise la Roma. Cercetătorii încă dezbat dacă armata romană a distrus grădinile Academiei ; dar ceea ce este sigur este că sala de sport unde se țineau lecțiile a căzut în desuetudine pentru o lungă perioadă, transformându-se cel mult într-o destinație „turistică” pentru vizitatorii nostalgici: de la Cicero la Prodo, oamenii s-ar fi întors în acele locuri doar pentru a-și aminti o istorie acum încheiată.

Oricât de important și simbolic ar fi, acest episod nu ar trebui considerat un eveniment izolat: el face parte, de fapt, dintr-un context de schimbări profunde, care, începând de la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., aveau să modifice radical modul de a face filosofie în lumea greacă și romană. Și în acest nou context platonismul avea să cucerească definitiv scena centrală. Stabilirea exactă a motivelor care au promovat aceste schimbări nu este ușoară, dar există câțiva factori care nu pot fi trecuți cu vederea. Un prim element semnificativ este criza Atenei: dacă timp de secole fusese singurul centru de predare a filosofiei, începând din secolul I î.Hr. un fel de diaspora i-a condus pe filosofi în toate orașele imperiului, de la Roma - unde stoici precum Panetius, epicurieni precum Filodemos sau peripatetici precum Andronic lucrau deja, sau lucraseră - până la Rodos sau Alexandria, unde

Tocmai în aceste decenii a existat un mare interes pentru filosofie (vezi Hatzimichali, 2011). Epoca imperială a fost epoca răspândirii pe scară largă a școlilor de filosofie în lumea mediteraneană (vezi CAPITOLUL 1).

Această descentralizare progresivă este importantă nu doar ca o dovadă a succesului crescând al filosofiei, ci și pentru consecințele sale. Prima și cea mai decisivă este introducerea unor noi modalități de a face filosofie. În absența unor centre capabile să se impună ca gardieni ai ortodoxiei, proliferarea de noi centre, din ce în ce mai slab conectate între ele, a împins la o regândire a sensului propriilor alegeri filosofice. Răspunsul a fost acum căutat și găsit în textele părinților fondatori. Pe scurt, epoca imperială timpurie a fost epoca întoarcerii la antici (Platon, Aristotel , dar și Pitagora și Pirrho), în convingerea că adevărul fusese odată revelat și că acum trebuia pur și simplu scos la lumină. Dacă de-a lungul secolelor elenistice, dezbaterea (adesea orală) dintre școli dominase, acum exegeza textelor considerate autoritare și depozitarul adevărului era centrală. Nu este, așadar, o coincidență faptul că în această perioadă una dintre priorități a fost organizarea scrierilor maeștrilor fondatori, ceea ce avea să stimuleze activitatea editorială a lui Andronic despre Aristotel și Trasil și a lui Dercyllides despre Platon. Curând, principala muncă a unui filosof avea să constea în interpretarea și explicarea doctrinelor maestrului fondator, cu scopul de a le clarifica valoarea și coerența intrinsecă. Aceasta este epoca manualelor, parafrazelor, compendiilor, antologiilor și, mai presus de toate, a comentariilor, care din acest moment și timp de secole aveau să constituie genul privilegiat al cercetării filosofice. Filosofia, pe scurt, a devenit domeniul profesorilor.

Orientări și curente ale platonismului (mediu)

În cazul platonismului, chiar mai mult decât în cazul altor școli, această nouă situație s-a tradus într-o adevărată criză de identitate.1 [În] interiorul și în afara Academiei, imaginile și interpretările lui Platon au proliferat, divergente și uneori chiar incompatibile între ele. Problema nu mai era doar ciocnirea dintre Filon, moștenitorul scepticismului secolelor elenistice, și Antioh, susținătorul unei reveniri la doctrinele pozitive ale Academiei timpurii. Nu mai puțin relevante au fost încercările de însușire ale stoicilor (Panetius, Posidonius) și peripateticilor (Aristocle, Aspasie și poate Adrastus), interesați să-l prezinte pe Platon ca un moștenitor imperfect al teoriilor lor; sau ale simpatizanților pitagorismului (o categorie controversată ; vezi Centrane, 1.000), care doreau în schimb să sublinieze dependența pitagoreică a lui Platon. Și totuși, nu duceau lipsă cei care

puneau la îndoială o interpretare radical sceptică, pirrhoniană, a filosofiei sale. Dezbaterea , acum și din ce în ce mai mult, se învârtea în jurul lui Platon.

În această situație, este ușor de înțeles de ce o parte semnificativă, și din păcate acum pierdută, a operei platonicienilor a fost dedicată tocmai apărării sentimentului lor de apartenență filosofică. Mai exact, existau două probleme principale: pe de o parte, era vorba de a explica scepticismul academic, care până atunci părea dificil de reconciliat cu interpretările metafizice și sistematizante ale lui Platon. Pe de altă parte, era vorba de a lua poziție împotriva criticilor conținute în tratatele scolastice ale lui Aristotel, care recirculau în acea perioadă, atrăgând un mare interes.

În primul caz, tendința va fi de a exclude faza elenistică, etichetată drept o trădare și o îndepărtare de cea mai autentică tradiție a platonismului. Din câte știm, doar Plutarh și autorul anonim al unui *Comentariu la Theaetet* găsit în Egipt în 1905 au încercat să apere unitatea întregii tradiții care pornise de la Platon, propunând o interpretare deschis dialectică și implicit dualistă a lui Arcesilaus și a adepților săi: arătând că orice încercare de a construi filosofia pe fundamente materiale sau empirice (așa cum făcuseră stoicii și epicurienii) era sortită scepticismului, academicienii , nimic alții decât platonicienii *in terra infidelium,* ar fi demonstrat necesitatea intrinsecă a dualismului platonician (vezi Sedley, 1997; Opsomer, 1998; Bonazzi, Z012; zoija) [5] .

Nu mai puțin complexă a fost relația cu Aristotel, celălalt mare protagonist al epocii, care el însuși revenise cu forță în scenă după secole de uitare parțială (cf. Moraux, 1984; Karamanolis, i.oo6). Pentru platonicieni, circulația reînnoită a unor tratate precum Categoriile *sau* Metafizica *, pline de* perspective platoniciene și poziții deschis antiplatonice, a ridicat în mod evident probleme spinoase . Se obișnuiește să se facă distincția între platonicienii care au favorizat o reconciliere cu Aristotel și cei care s-au opus acesteia, dar această distincție este parțial înșelătoare și este mai bine să se facă distincția între cei care s-au opus ferm oricărui tip de reconciliere (Atticus mai ales) și cei, majoritatea, care au căutat în schimb să utilizeze perspectivele și doctrinele aristotelice în construirea unui sistem platonician.

În orice caz, ceea ce este important de remarcat, iar controversa asupra lui Aristotel ilustrează acest lucru în mod exemplificativ, este că aceste discuții se dezvoltă acum între platonicieni: ținta nu este Aristotel sau stoicismul (care sunt criticați ca adversari), ci acei colegi care intenționează să folosească doctrinele aristotelice, stoice sau academice pentru a clarifica gândirea lui Platon. Aceste polemici autoreferențiale sunt probabil cel mai revelator exemplu al cât de dificil este să interpretezi coerent gândirea lui Platon.

Per ansamblu, interacțiunea tuturor acestor factori a produs astfel o serie de orientări și tendințe în cadrul marii familii a platonismului, care nu par întotdeauna a fi atribuite unei singure matrice . O primă diviziune privește relația cu Academia Elenistică menționată mai sus; dar opoziția este de fapt mai puțin semnificativă decât pare la prima vedere, deoarece, așa cum am menționat pe scurt, chiar și cei precum Plutarh și comentatorul anonim al lucrării *Theaetet* care i-au apărat pe academicii elenistici au făcut-o pe baza presupunerii (greu împărtășite) că doctrinele lor nu erau de fapt incompatibile cu învățăturile doctrinare ale lui Platon. Mai importantă, pentru înțelegerea bogăției - platonismului în epoca imperială timpurie, este relația cu alte școli filosofice, în special stoicismul, aristotelismul și pitagorismul. Ca veniți târziu pe scena filosofică, platonicienii au fost într-un fel forțați să discute probleme și teme noi, introducând în exegeza lor termeni și doctrine care se regăseau doar parțial în dialogurile platonice. Școala aleasă ca termen de comparație explică, așadar, marea distincție care străbate întreaga perioadă: între platonicienii mai sensibili la cerințele stoicismului, deosebit de puternic în Atena (în special Atticus și Cassius Longinus, activi, respectiv, în secolele al II-lea și al III- lea d.Hr.); platonicienii aristotelici, dintre care *Didascalica* unui Alcinous, altfel necunoscut, este un exemplu exemplar; și platonicienii pitagoreici, precum Eudor din Alexandria (secolul I î.Hr.), Moderatus din Gades (sfârșitul secolului I d.Hr.), Nicomah din Gerasa (SECOLELE I-II d.Hr.) și, mai ales, Numenius din Apamea (secolul al II-lea d.Hr.).

Multă vreme, această bogăție de orientări și interpretări a fost criticată de cercetători pentru lipsa sa de sistematicitate. Termenul folosit de obicei pentru a descrie platonismul din epoca imperială timpurie demonstrează acest lucru în mod exemplar, întrucât, începând cu Praechter, se vorbește de obicei despre „platonism mediu”, ca și cum singura valoare a acestei perioade s-ar putea reduce la aceea de a fi o pregătire pentru neoplatonism. Este de la sine înțeles că autorii acestei perioade ar fi respins categoric legitimitatea acestei clasificări, pretinzând că nu sunt altceva decât platoniști, adică exegeți, comentatori și interpreți ai unei gândiri în care credeau că este depozitat adevărul . [4] Ceea ce vom încerca în schimb să arătăm este că această multiplicitate de orientări și interpretări, departe de a dezvălui confuzia unei epoci de tranziție, constituie unul dintre cele mai vii momente din lunga istorie a platonismului - unul dintre momentele în care bogăția evazivă a filosofiei lui Platon a fost cel mai puternic percepută.

Ediții și clasificări

În ciuda tuturor diferențelor, există totuși probleme comune și tendințe mai mult sau mai puțin împărtășite, care ne permit să luăm în considerare fenomenul platonismului mediu în ansamblul său. Pentru început, toți platonicienii împărtășesc două presupuneri fundamentale: *a)* Platon a fost filosoful care a dezvăluit primul adevărul; b) sarcina unui platonician (adică a singurului filosof adevărat) era să reconstruiască sistemul doctrinar prezent în dialoguri și, în special, în *Timeu* . Dintre cele două afirmații, a doua este cu siguranță cea mai surprinzătoare. Într-adevăr, afirmația platonicienilor privind superioritatea lui Platon este evidentă, la fel cum erau evidente afirmația aristotelicienilor despre Aristotel sau afirmația pironienilor despre Pyrrho. Mult mai puțin evidentă era însă afirmația că dialogurile lui Platon, dacă sunt citite corect, conțineau un sistem perfect și exhaustiv (vezi, de exemplu, Albinus, *Prol.* 4 149 13-14 Hermann; Atticus, fr. 1 des Places). Puțini oameni ar fi de acord astăzi. Însă aceasta este o idee universal împărtășită printre platonicienii antici: Platon, așa cum scria un autor anonim citat în Stobaeus, are multe voci *(polyphonos),* dar nu multe doctrine *(polydoxos)* (Ioan Stobaeus, Ant. II 7 4a 55 5-6 Wachsmuth).

Și aici, importanța comparației cu alte școli apare clară: stoicii și peripateticii au revendicat în repetate rânduri drept dovadă a superiorității lor tocmai capacitatea lor de a articula toate cunoștințele filosofiei într-un sistem închis, ordonat și coerent. În măsura în care au decis să se compare cu aceste tradiții, platonicienii au fost și ei nevoiți să revendice aceleași merite: dar dacă acest lucru ar fi fost atunci posibil de realizat ar fi fost marea problemă a platonicienilor, ale căror practici exegetice s-ar fi distins tocmai prin gradul ridicat de creativitate, în convingerea că, pentru a-l înțelege cu adevărat pe Platon, era necesar să se depășească litera textelor conform principiului *ex eo quod scriptum sit ad id quod non sit scriptum pervenire* (Cicero, *De inv.* II 152: «a trece de la ceea ce este scris la ceea ce nu este scris»; cf. Hadot, 1957; Donini, 1994, p. 5081) .

Toate aceste nevoi au contribuit la apariția unei serii de probleme pregătitoare din ce în ce mai necesare într-un context în care practica didactică domina acum (vezi Mansfeld, 1994) . Astfel, în *Prologul* lui Albinus (prima jumătate a secolului al II- lea), trebuie abordate trei probleme pentru a începe studiul lui Platon: *a)* ce este un dialog? *b)* cum sunt împărțite dialogurile lui Platon? *e)* prin ce dialoguri este potrivit să începem lectura lui Platon? După cum este ușor de observat, acestea sunt probleme dependente de importanța crescândă a textelor scrise, care ar fi stimulat răspunsuri foarte diferite. În special, în ceea ce privește al doilea punct, sunt consemnate două tipuri de clasificare a dialogurilor: după

caracter și după tetralogie (care datează poate dintr-o epocă anterioară; în epoca elenistică, clasificarea după trilogie a lui Aristofan din Bizanț se bucurase de un anumit succes). Divergențe și mai mari sunt consemnate în ceea ce privește al treilea punct: este dificil să găsești doi autori care să împărtășească aceeași secvență de lectură a dialogurilor[6]. Însă acest lucru nu ar trebui să justifice ideea unei fragmentări totale: s-ar fi putut diverge în privința soluțiilor, dar s-ar fi pornit de la aceleași nevoi. Astfel, este ușor de observat că diferitele tipuri de clasificare, în special cele bazate pe „caracter" (care separau dialogurile „explicative" de dialogurile „de cercetare"), împărtășeau același scop de a bloca orice încercare de interpretare sceptică a lui Platon. Ar fi putut exista dialoguri care s-au încheiat aporetic, dar acest lucru făcea parte dintr-o strategie comunicativă și pedagogică de ansamblu („maieutica"), care nu slăbea în niciun fel cadrul doctrinar al sistemului platonician. În mod similar, dezacordurile privind ordinea citirii dialogurilor individuale proveneau toate din aceeași dorință de a construi o cale capabilă să conducă la înțelegerea primelor principii divine: după cum vom vedea, platonismul din epoca imperială avea să ia din ce în ce mai mult forma unei teologii. În acest fel, în timp ce dezacordurile au rămas asupra numeroaselor puncte specifice, s-a conturat un teren comun în cadrul căruia toate școlile platonice din secolele imperiale aveau să funcționeze mult timp. Din această perspectivă, divergențele dintre neoplatonism și platonismul mediu sunt mai puțin relevante decât elementele de continuitate.

Doctrina principiilor

Platonismul din perioada imperială timpurie a fost descris pe bună dreptate ca un câmp de luptă, unde diferite interpretări ale lui Platon se ciocneau, concurând pentru hegemonie. Acesta este un fapt care cu greu poate fi contestat și explică parțial recenziile mixte pe care filosofia acestei perioade le-a stârnit din partea cercetătorilor. Pe de altă parte, nu trebuie exagerat în sublinierea fragmentării sale, deoarece dezbaterea presupune o serie de presupuneri și constante care - permit un teren comun.

Am discutat deja presupunerile privind filosofia lui Platon, înțeleasă ca un sistem perfect al adevărului; nu mai puțin importantă este atitudinea religioasă, adică convingerea că filosofia trebuie să culmineze în teologie. Aceasta explică de ce discuția primului principiu ocupă o poziție atât de centrală. Platoniștii au fost de acord asupra tezei că cauza tuturor lucrurilor este un principiu divin primordial, prezentat uneori ca ființa adevărată (*ontos on,* caracteristica atribuită în mod normal ideilor), alteori ca divinitatea supremă: aceasta este prima lecție a dialogurilor, în special a *Timeului* . Desigur, uniunea dintre filosofie și religie nu a

fost unică platonismului, așa cum se poate observa, de exemplu, dintr-o comparație cu stoicismul . Dar tocmai această comparație ne permite să înțelegem particularitatea și noutatea platonismului: insistența asupra transcendenței. Divinitatea nu mai este înțeleasă ca parte a lumii noastre (așa cum era pentru stoici), ci este altceva decât ea: această schimbare într-o direcție transcendentă implică o reluare decisivă a dualismului dintre sensibil și inteligibil, cu un primat clar al dimensiunii inteligibile.

De la această bază comună, numeroase variații ale temei s-au ramificat apoi, dictate de probleme teoretice și de dificultatea adaptării acestei doctrine la textul *Timeu* și la celelalte dialoguri. O primă problemă privește evident originea acestui zeu. *Timeu* vorbește despre demiurg, dar la fel de autoritară este *Republica,* care plasează ideea Binelui în vârful scării ontologice: cum pot fi reconciliate aceste două texte fundamentale ? O soluție inițială a fost identificarea demiurgului și a Ideii Binelui , pornind de la observația că una dintre proprietățile esențiale ale demiurgului este tocmai bunătatea.7 Treptat, însă, a apărut o soluție alternativă: apărarea transcendenței absolute a primului principiu (corespunzător Ideii Binelui), distincția dintre acest prim principiu, care, în ciuda faptului că este cauza ultimă a universului,

nu este implicat în crearea sa și un al doilea zeu (demiurgul) care operează concret pe baza primului model. Aceasta ar fi fost soluția propusă de Numenius din Apamea, iar o poziție similară poate fi găsită și în *Didascalicul* lui Alcinous (Numenius, fr. 11-22 des Places; Alcinous, *Did.* 10 164 16-27 Hermann).

Evident, dificultățile nu erau doar de natură textuală . Un al doilea set de probleme privea relația dintre ordinea divină și inteligibilă, pe de o parte, și realitatea sensibilă, pe de altă parte: insistența asupra transcendenței scoate la iveală, de fapt, o problemă tipică platonismului, și anume necesitatea de a reconcilia planuri distincte ale realității. Dacă separarea servește la păstrarea divinității de imperfecțiunile lumii sensibile, este totuși necesar să se explice modul în care ordinea acestei lumi sensibile depinde de intervenția providențială a divinității · Așa cum era de așteptat pentru platonicieni, această funcție fundamentală de mediere era rezervată ideilor și entităților matematice.8 Rezultatul a fost, prin urmare, o doctrină a trei principii: Dumnezeu, ideile (și/sau numerele) și materia. Dar trebuie ținut minte și faptul că această doctrină nu putea fi găsită în *Timeu decât* printr-o distorsiune clară: în timp ce demiurgul este ridicat la rolul de principiu divin, ideilor li se atribuie o funcție de mediere și, prin urmare, subordonată - exact opusul a ceea ce citim în textul lui Platon; aceasta este o problemă care ar apărea constant pentru toți platonicienii. După cum am menționat deja, nu se poate exclude faptul că Aristotel a avut o influență semnificativă; În *Metafizică,* de fapt, s-a găsit nu doar o poziție în favoarea transcendenței primului principiu din realitatea fizică, ci și îndrumări fundamentale despre cum să gândim relația dintre Dumnezeu și idei: modelul aristotelic, care insista asupra caracterului intelectual al lui Dumnezeu („gândul gândului”), nu ar întârzia să contribuie la dezvoltarea tezei platonice care rezolvă problema relației dintre Dumnezeu și idei, considerându-le pe acestea din urmă drept „gânduri ale lui Dumnezeu”. Aceasta este o primă posibilitate, exprimată cu mare claritate de Alcinous: ideile sunt „în raport cu Dumnezeu, gândul său; în raport cu noi, primul obiect al gândirii; în raport cu materia, măsura; în raport cu lumea sensibilă, paradigma sa; în raport cu ele însele, substanța” (Alcinous, *Did.* 9 163 14-17 Hermann). Ideile sunt, pe scurt, gândurile perfecte ale „lucrurilor după natură” *(Did.* 9 163 24 Hermann) pe care Dumnezeu le gândește atunci când dă ordine materiei; în acest sens, ele constituie modelul de ordine a lumii și punctul de referință pentru cunoașterea umană.

Fără îndoială, aceasta a fost o soluție genială, dar nu a rezolvat toate dificultățile. În special, în măsura în care ideile sunt gândurile lui Dumnezeu, riscul era ca autonomia lor să fie pierdută. Aici înțelegem limita paralelei aristotelice, deoarece pentru zeul *Metafizicii ,* gândindu-se la sine, această problemă nu se punea deloc. Prin urmare, nu este o coincidență faptul că soluția cea mai originală a fost propusă de platonicieni ostili lui Aristotel, gândiți-vă la Atticus și, în orice caz, interesați de stoicism, cum ar fi Longinus. Soluția propusă de Longinus, în multe privințe ultimul autor care poate fi definit drept „platonician de mijloc" - contemporan al lui Plotin și primul profesor al lui Porfirie - constituie un exemplu excelent al capacității platonicienilor de a-și însuși doctrinele altor școli și de a le adapta propriilor scopuri (cf. Frede, 1990; Männlein-Robert, 2001, pp. 536-47). Pentru a rezolva problema, Longinus a preluat faimoasa teorie stoică a *lekta,* care prevedea o distincție între actul gândirii și conținutul propozițional al acelei gândiri. Pornind de la aceasta, el a putut reitera atât teza dependenței ideilor de Dumnezeu, cât și teza subsistenței lor extramentale și eterne. Discuțiile despre această problemă, pe scurt, arată deosebit de clar cele două opțiuni de bază disponibile: „Stoicismul și aristotelismul par a fi cei doi poli opuși între care toate doctrinele platonice medii tind să oscileze " *(* Donini, 1982, p. 116).

În ansamblu, doctrina celor trei principii: Dumnezeu, Ideile și Materia, a dominat astfel scena filosofică a epocii imperiale timpurii . Și, la fel ca în cazul lui Dumnezeu și al Ideilor, nu au lipsit problemele legate de materie: însăși posibilitatea de a înțelege materia ca principiu a fost subiectul unor dezbateri aprinse. Și nu fără motiv : inspirația pentru discutarea celui de-al treilea „principiu" a venit, ca întotdeauna, din *Timeu,* dar încă o dată trebuie menționat că această noțiune era atunci încărcată de semnificații care duceau mai degrabă la Aristotel (sau la stoici). A vorbi despre *chora* platonică *(* receptaculul, spațiul și materia care primesc formele ideale) ca despre „materie" (un termen nefolosit de Platon) a servit la simplificarea doctrinei, dar a riscat și să o trădeze: deoarece Aristotel și, eventual, stoicii au fost cei care au tematizat necesitatea unui principiu cauzal material, în timp ce în *Timeu* chorei *i* se rezervă rolul de „con-cauză", dar niciodată de principiu, deoarece în cazul ei nu este posibil să vorbim despre ceva care există pe deplin, în același mod ca și despre principiile ideale.

Întrebări cosmologice: Dezbaterea despre eternitatea Universului

Strâns legată de abordarea teologică este problema cosmologică a creației lumii.

Încă o dată, problema apare din *Timeu,* mai precis dintr-un pasaj controversat care afirmă că lumea „s-a născut, a fost generată” *(gegonen: Tim.* i.8b): cum este - înțeleasă această expresie? În sens literal, vorbind despre un început real al lumii, sau mai degrabă în sens alegoric, susținând teza eternității lumii (cf. Baltes, 1976)? Problema era una străveche: lui Aristotel, care în prima carte a lui *De caelo* susținuse teza creației în timp pentru a-i critica absurditatea, Academia antică îi răspunsese propunând o interpretare alegorică ce accepta teza aristotelică a eternității cosmosului, dar apăra pasajul din *Timeu* ca pe un procedeu didactic adoptat de Platon pentru a vorbi clar despre o temă obscură precum eternitatea (Xenocrates, fr. 158 Isnardi Parente; Eudoro, fr. 6 Mazzarelli).

Majoritatea platonicienilor medii au adoptat soluția academicilor antici, deși pe baza unor motivații diferite: unii au atribuit conceptului de „generat” ideea că „universul este întotdeauna într-un proces de generare și dezvăluie o cauză a existenței sale care este superioară lui însuși” (Alcinous, *Did.* 14 169 34-35 Hermann), în timp ce alții au subliniat faptul că substanța sa este compusă din lucruri destinate să se nască (Apuleius, *De Platone et eius dogmate* I 8). Însă cei doi adversari cei mai înverșunați ai interpretării alegorice, Plutarh și Atticus, au meritul de a evidenția ce este în joc . Problema nu consta, în mod trivial, în exegeza unui pasaj ambiguu al lui Platon: mai degrabă, teza eternității cosmosului risca să submineze ideea unui Dumnezeu creator și provident, deoarece o lume eternă și negenerată nu ar avea nevoie de un creator care să o creeze și nici de o providență care să o mențină în existență (Plutarh, *De animae procreatione in Timaeus* 1015f-1017c; *Quaest.plat.* 1007c-d; Atticus, fr. 19, i.3, 2.5 des Places).

Este important să ne amintim că predominanța intereselor teologice și metafizice nu a însemnat, totuși, o dezinteresare totală față de chestiuni mai strict științifice, ca și cum teologia și știința nu ar putea coexista : dimpotrivă, investigația științifică constituie o cale privilegiată pentru „teologie” de a înțelege frumusețea și bunătatea universului, așa cum a observat Galen, medic și expert în filosofia timpului său (vezi *De usupartium* II 447 i.3 Helmreich). Într-adevăr, această perioadă a fost martora unei „adevărate renașteri științifice”, evidențiată în mod semnificativ de dialogul lui Plutarh „ *Despre fața Lunii”,* în care acesta a apărat teza că Luna nu este un corp de foc sau eteric, ci de aceeași natură cu Pământul (o teză care contrastează cu teza lui Aristotel privind o diviziune clară între lumea sublunară și cea supralunară). În mod semnificativ, multe argumente se bazează pe lucrările unor mari astronomi și presupun o stăpânire considerabilă a problemelor privind legile refracției razelor vizuale. Dar textul conține și un lung mit despre demonologie și escatologie, fără ca acest lucru să ridice - probleme. După cum s-a observat pe bună dreptate, „mitul și știința, demonologia

și astrofizica se află efectiv pe același nivel de demnitate pentru platonismul mediu și colaborează, fiecare la rândul său, într-o concepție din care sunt toate componente esențiale" (Donini, 1982, p. 122) - o concepție precis teologică a realității [10]. Considerații similare se aplică și științelor aritmetice și matematice, care au jucat un rol principal mai ales pentru filosofii cei mai interesați de tradiția pitagoreică, așa cum se va vedea mai târziu.

Doctrina cunoașterii și a logicii

S-a menționat anterior persistența temelor elenistice în platonismul din perioada imperială timpurie. Acest fenomen este vizibil în special în cazul teoriei cunoașterii: platonicienii medii erau convinși că reconstrucția corectă a filosofiei platonice le va permite în sfârșit să rezolve problemele asupra cărora stoicii, epicurienii și scepticii se angajaseră în zadar. Dintre toate, cel mai elocvent exemplu al acestei ambiții este capitolul al patrulea din Didascalica *lui* Alcinous, dedicat problemei prin excelență, cea a criteriului (Alcinous, *Did.* 4 154 8-9 Hermann; cf. Sedley, 1996; Boys-Stones, 2005). Într-adevăr, chiar dacă termenii și conceptele trădează o dependență marcată de vocabularul școlilor elenistice, abordarea dualistă subiacentă duce la rezultate complet noi. Această adaptare a doctrinelor elenistice la contexte noi este vizibilă în special în cazul așa-numitelor concepții „comune" (sau „naturale"), unul dintre criteriile stoice pentru cunoaștere (vezi Dyson, 2009). Pentru stoici, concepțiile comune sunt „o - moștenire fundamentală de concepte comune tuturor oamenilor *în măsura în care sunt raționale",* care se formează conform unor mecanisme naturale, garantând o reprezentare corectă a lumii (Chiaradonna, 2007a, p. 210). Pentru Alcinous, această teorie este corectă, dar incompletă, deoarece este incapabilă să explice - modul în care concepțiile sunt produse în mintea oamenilor. De fapt, a pretinde că acestea se formează pe baza unor experiențe senzoriale repetate, așa cum făceau stoicii și epicurienii, însemna să te expui acuzației scepticilor academici, care, tocmai insistând asupra instabilității senzațiilor, concluzionaseră că cunoașterea era imposibilă. Alcinous a preluat această critică fără a accepta, însă, consecințele sceptice care decurg din ea *(Did.* 2.5 178 4-11 Hermann). Respingerea ideii că concepțiile comune derivă pur și simplu din experiențele senzoriale nu exclude o altă posibilitate : ele sunt înnăscute în măsura în care depind de o experiență cognitivă anterioară, viziunea prenatală a ideilor *(Did.* 4 155 2.4-34 Hermann). Astfel, experiența senzorială servește la trezirea în oameni a cunoașterii ideilor, iar această cunoaștere servește apoi drept criteriu de adevăr pentru experiențele

senzoriale. Concluzia este că realitatea sensibilă nu poate fi cunoscută în sine, ci numai în măsura în care participă la realitatea inteligibilă. Prin această reformulare metafizică a doctrinei stoice, Alcinous și ceilalți platonicieni din perioada medie au încercat să subordoneze argumentele academice și stoice platonismului.

Oricât de strălucită ar fi fost, este clar că această teorie, în loc să rezolve definitiv problema cunoașterii, a mutat-o la un alt nivel: adevărata discuție privește cunoașterea ideilor. De fapt, pentru a fi cu adevărat decisivă, identificarea dintre ideile platonice și concepțiile stoice comune trebuie neapărat să se bazeze pe o cunoaștere exhaustivă a ideilor. Însă platonicienii medii nu au fost dispuși să susțină acest lucru. Este adevărat că vorbeau în repetate rânduri despre contemplare; dar, când a venit vorba de a fi mai specifici, au recunoscut că o adevărată posesie a ideilor precede întruparea sufletului *(Did.* 4 155 2.2.-2.3 Hermann), admițând astfel că adevărata cunoaștere este exclusă oamenilor în dimensiunea lumească. Și dacă lucrurile stau așa, dacă cunoașterea deplină a criteriului nu este posibilă, riscul încă o dată, deși într-un context diferit, este cel al scepticismului, care își întemeiase contestarea tocmai pe observația imposibilității de a identifica un criteriu de cunoaștere certă (Bonazzi, 2.015b).

În cele din urmă, aceasta a fost și poziția apărată de Plutarh, atunci când a apărat unitatea tradiției academice în întregimea ei (vezi Donini, 2002; Bonazzi, 2012). Cercetătorii au crezut uneori că pot explica sensul tezei lui Plutarh susținând că aceasta era o renaștere finală a scepticismului academic, în maniera unui Filon sau a unui Carneade. Dar lucrurile stau altfel: se poate vorbi despre scepticism în cazul lui Plutarh, dar trebuie să vorbim despre el în termeni alți decât cei academici. Pentru Plutarh, de fapt, academicienii elenistici erau considerați parte a tradiției platonice nu pentru că erau sceptici, ci pentru că demonstraseră că scepticismul este consecința inevitabilă la care este condamnat inexorabil oricine a îmbrățișat o epistemologie empiristă; În acest sens, Plutarh putea să-i compare pe epicurieni cu pironienii, rezervând în același timp academicienilor elenistici un loc în tradiția dualistă platonică, pornind de la convingerea că polemica epico-empiristă îi face automat pe Arcesilau și pe tovarășii săi platonicieni *în embrion.* Până în acest punct, așadar, totul pare clar: în deplin acord cu Alcinous, nici pentru Plutarh nu exista cunoaștere științifică a sensibilului. Dar, în ceea ce-l privește pe Alcinous, problema apărea atunci când se trece la planul inteligibil, singurul despre care se poate da această cunoaștere adevărată: chiar mai mult decât Alcinous, Plutarh evita să declare că putem avea o cunoaștere completă și exhaustivă a principiilor inteligibile. Dimpotrivă, prudența *(eulabeia*), adică conștientizarea limitelor cunoașterii umane, este

atitudinea care îl caracterizează cel mai bine pe adevăratul platonician. În acest sens, s-a vorbit despre „scepticism metafizic” (Donini, 1986, p. 213) și această definiție este deosebit de potrivită odată ce diferențele față de scepticismul academic din epoca elenistică au fost clarificate: dacă pentru acesta din urmă problema este în primul rând epistemologică, dificultatea pentru oameni fiind imposibilitatea de a avea un criteriu capabil să ne plaseze într-un anumit raport cu realitatea, pentru platonicieni precum Plutarh (și Alcinous, în cele din urmă), problema era mai degrabă ontologică și rezida în recunoașterea faptului că realitatea inteligibilă (a cărei existență nu este niciodată pusă la îndoială) prezintă o deplină înțelegere din partea oamenilor.

În general, epoca imperială timpurie nu părea deosebit de interesată de studiul logicii, o altă disciplină care se bucurase de o mare atenție în perioada elenistică: doar aristotelienii, ocupați cum interpretau tratatele *Organonului aristotelic* , par să se fi dedicat cu dăruire unor astfel de probleme. Urmând o strategie consolidată, platonicienii s-au limitat în schimb la reaproprierea doctrinelor aristotelice, susținând că acestea se regăseau deja în dialogurile platonice: un exemplu exemplar este, de exemplu, capitolul VI din *Dida lui Alcinous* , care introduce silogismul cu o definiție preluată în totalitate din *Prima Analitică.* Mai degrabă, în jurul *Categoriilor* platonicienii au demonstrat cea mai mare originalitate (*Categoriile* au fost unul dintre textele cele mai discutate din această perioadă) (vezi, de exemplu, Chiaradonna, 2005d; 2009a). În timp ce Plutarh și comentatorul anonim s-au limitat la a afirma că erau deja prezenți în dialoguri, alții, mai precis platonicienii stoicizanți care se opuneau concilierii cu Aristotel (Lucius, Nicostrat, Sever, Atticus), s-au angajat într-o polemică mai aprinsă: pe de o parte, există critici specifice ale presupuselor inconsecvențe din textul aristotelic și, pe de altă parte, o reflecție mai amplă asupra problemei substanței, cu scopul de a demonstra, împotriva lui Aristotel, că până și realitățile inteligibile ar putea fi interpretate corect ca „substanțe”. După cum se poate observa, încă o dată polemica despre Aristotel a servit la abordarea unor chestiuni de o importanță decisivă.

Etică

Nu mai puțin interesantă, în cele din urmă, este tratarea problemelor etice (Annas, 1999). În opoziție cu naturalismul dominant în secolele elenistice, platonicienii medii afirmau că măsura virtuții și a fericirii nu poate rezida doar în lumea umană, ci trebuie urmărită până la principiul divin. Această separare progresivă a

lui Dumnezeu de cosmos indică trecerea de la o teologie cosmică la una metacosmică: nu mai este suficient să ne conformăm legilor acestei lumi; trebuie să ne asimilăm zeului care este altul decât noi, dar de care depindem. Astfel, îndemnul de a „trăi conform naturii" a fost înlocuit cu cel de a „ne asimila cu Dumnezeu", o formulă pe care platonicienii medii au putut-o urmări în unele pasaje ale dialogurilor (în special *Ieaet.* 176b și *Tim.* 9oc-d).

Este interesant de observat că această nouă teorie a implicat și o concepție diferită despre natură și sufletul uman (Deuse, 1983). Sufletul , cea mai importantă parte a omului, nu mai era considerat omogen, ci era împărțit în două părți, una rațională și cealaltă irațională (aceasta din urmă fiind subdivizată în continuare în două părți, în concordanță cu psihologia tripartită a *Republicii,* a lui *Fedru* și a lui *Timeu).* În timp ce partea irațională era legată de corp și de nevoile sale, care nu trebuiau abolite, ci conținute (platonicienii simpatizau de fapt cu doctrina aristotelică a *metriopatiei),* prima, cu care credem noi, era înțeleasă în schimb ca ceea ce ne permite să ne apropiem de principiul divin. Prin urmare, a ne asimila cu Dumnezeu însemna a redescoperi divinul din noi și apoi a trăi în consecință.

Dar în ce consta mai exact asimilarea cu Dumnezeu? Ca de obicei, acordul fundamental nu excludea divergențele. În acest caz, introducerea unei ierarhii divine a dat naștere la interpretări diferite: dacă asimilarea era față de primul zeu, scopul ar fi fost o viață teoretică, dedicată contemplării; dacă se adresa celui de-al doilea, idealul activ, practic, ar fi fost privilegiat. Din nou, este interesant de văzut cum întrebările exegetice s-au dovedit în cele din urmă a fi un instrument pentru abordarea problemelor tradiționale, cum ar fi contrastul dintre viața contemplativă și viața activă, care aveau să continue să fie dezbătute în secolele următoare. Cu toate acestea, nu se poate exclude faptul că platonicienii ar fi încercat să apere ambele opțiuni (cf. Alcinous, *Did.* 28 181 19-35 Hermann și Apuleius, *DePlatone et eius dogmate* II 23), dovedindu-și încă o dată fidelitatea față de Platon, dat fiind că și la Platon filosofia constă în unirea dintre dimensiunea practică și cea teoretică. Pentru a te asimila cu Dumnezeu, de fapt, este necesar să produci ordine și armonie în sufletul cuiva; și numai un suflet ordonat poate contempla și înțelege cu adevărat ce înseamnă să fii similar zeilor (Plutarh, *De sera numinis vindicta* 55od-f; *Adprincipem ineruditum* 781f-78za).

Numeniu și alți pitagoreici

Începând cu secolul I î.Hr., tradiția pitagoreică a revenit cu fast la platonism. Această observație, importantă în sine, subliniază și importanța unei categorii istoriografice care s-a bucurat de o circulație variată în trecut, cea a neopitagorismului. Fără îndoială , în noul climat istoric și cultural al imperiului, idealul pitagoreic nu a întârziat să-și facă simțită atracția, existând înregistrări ale încercărilor de a reînvia stilul de viață al vechilor comunități pitagoreice (sau ceea ce se credea a fi astfel). Dar aceste încercări, dintre care cea mai faimoasă este cu siguranță cea a lui Apollonius din Tyana (fără a-l uita, la Roma, pe Nigidius Figulus), probabil privesc mai degrabă istoria religiilor antice decât filosofia - adică, servesc la confirmarea prestigiului cultural de care s-a bucurat întotdeauna Pitagora, dar nu o renaștere reală a filosofiei sale (vezi, de exemplu, Centrone, 1996, pp. 164-72). Din punctul de vedere al conținutului doctrinar, de fapt, situația era diferită: ceea ce se prezenta drept o întoarcere la venerabila tradiție, doctrina lui Pitagora, în realitate, nu era nimic mai mult decât accentuarea anumitor idei caracteristice platonismului contemporan în contextul problematic al platonismului. Doctrinele acestor „pitagoreieni”, ca să o spunem mai direct, sunt mai apropiate de cele ale unui Plutarh (sau cel mult ale unui Speusipp) decât de cele ale lui Filolau și Archytas. Mai degrabă decât despre neopitagorism, ar trebui să vorbim despre un platonism pitagoreic: aceasta este descrierea care se potrivește cel mai bine lui Moderatus din Gades, Nicomah din Gerasa, Numenius din Apamea, ca să nu mai vorbim de Eudorus, Thrasyllus sau de *corpusul* literaturii pseudo-pitagoreice.

Faptul că aceasta era o „ramură colaterală” (Donini, 1982, p. 137) și nu o tradiție alternativă platonismului era clar din toate punctele de vedere. Din punct de vedere istoric, convingerea că filosofia lui Platon fusese profund influențată de pitagorism - că inima platonismului era pitagorismul, așa cum susținea Numenius (fr. *24, 70* des Places) - era o opinie acceptată în esență de toți platonicienii. Dar, la fel ca toți ceilalți, acești platonicieni cu înclinații pitagoreice nu considerau - nimic altceva decât filosofia lui Platon ca fiind autentică doctrină pitagoreică, distingându-se cel mult prin interesul lor mai mare pentru așa-numitele „doctrine nescrise” ale Unului/Monadei și diadei, mai degrabă decât pentru dialoguri. De fapt, de-a lungul epocii imperiale, „pitagoreic” și „platonic” erau în esență sinonime.

În ceea ce privește conținutul, ceea ce i-a caracterizat pe acești autori a fost interesul pentru cercetarea matematică și speculațiile aritmetice. Dar chiar și în acest caz, este ușor de observat că interese similare au fost împărtășite de

numeroși alți filozofi: pentru toți platonicienii, studiul matematicii constituie un pas necesar pentru o înțelegere deplină a filosofiei lui Platon. Un exemplu în acest sens este opera lui Teon din Smirna, intitulată „ *Expunerea cunoștințelor matematice utile pentru citirea lui Platon”,* și nu mai puțin semnificativă este proliferarea comentariilor dedicate secțiunilor matematice ale *Timeului* (vezi Ferrari, *2000*) . În acest context, speculațiile cosmologice ale platonicienilor pitagoreici duc cel mult această tendință la extrem, dar nu constituie un element de ruptură: mai mult, nici măcar pentru acești gânditori studiul matematicii (sau, mai des, speculațiile asupra valorilor mistice și simbolice ale numerelor) nu pretinde să înlocuiască dialectica în studiul realităților eterne și perfecte; cu posibila excepție a lui Nicomah din Gherasa, acești autori s-au dovedit, prin urmare, a fi cititori fideli ai *Republicii.*

Situația privind doctrinele metafizice și cosmologice nu este diferită. În cazul doctrinei principiilor, ceea ce distinge acești autori este insistența lor mai mare asupra rolului matematicii: numerele și formele geometrice, nu ideile, joacă rolul de mediere între primul principiu, uneori definit ca „Unul” și alteori ca „Monadă”, și materie (adesea prezentată, cu reminiscențe academice, ca o „diadă”). Însă nici termenii folosiți pentru a defini primul principiu divin, nici rolul mediator al numerelor și formelor geometrice nu sunt deloc distinctivi doar pentru acești autori (cf. Nicomah, *Introductio arithmetica* I 4 *2; Theologoumena arithmetica* 44 7-13): utilizarea terminologiei academice este omniprezentă (și, invers, acești platonicieni pitagoreici nu ezită să numească primul principiu „intelect” sau „zeu”), în timp ce autori precum Plutarh arată că importanța mediatoare a entităților matematice era recunoscută chiar și în afara cercurilor „pitagoreice” . [1] S-a observat apoi că acești autori par să multiplice ierarhiile principiilor și se discută dacă l-au distins pe Unu de demiurg . [14] Dar chiar și în acest caz, dacă ignorăm terminologia, nu există noutăți substanțiale în ceea ce privește un platonician alături de Alcinous. Într-adevăr, se poate spune că tocmai de aceste teme dependența de platonism este cea mai evidentă: chiar și pentru acești autori „pitagoreici” este vorba, în cele din urmă, de a construi o cosmologie pornind de la *Timeu.*

Numenius din Apameea este, de asemenea, asociat în mod tradițional cu acest curent. Însă, în cazul său, apartenența sa la tabăra platonică apare și mai clară: afirmațiile obișnuite privind superioritatea și prioritatea lui Pitagora abundă, dar atenția acordată științelor matematice, care indica o posibilă specificitate a filosofilor tocmai discutați, lipsește. Pentru Numenius, punctul de referință filosofic rămâne, în mod incontestabil, Platon. Din păcate, informațiile pe care le

avem sunt rare: din câte știm, el a trăit în secolul al II-lea d.Hr. în Apameea, o răscruce religioasă animată din Valea Orontes din nordul Siriei, care avea să - constituie mai târziu și un centru important al platonismului - de fapt, elevul lui Plotin, Amelius, s-a mutat acolo cu scopul de a aprofunda înțelegerea gândirii lui Numenius, iar Iamblichus a predat mai târziu acolo. Știrile despre Amelius confirmă succesul său notabil în rândul contemporanilor săi: spre deosebire de mulți alți platoniști medii, Numenius a continuat să fie privit cu un anumit interes (nu fără critici) de către neoplatonici, iar atenția creștinilor a fost și mai semnificativă. Dacă suntem destul de bine informați despre gândirea sa, acest lucru se datorează numeroaselor citări găsite în *Pregătirea Evangheliilor de Eusebiu din Cezareea* , în special din două lucrări: un eseu polemic „ *Despre trădarea lui Platon de către academicieni"* și un tratat *„Despre bine".*

Tratatul despre trădarea Academicilor constituie un document de referință al controverselor identitare care i-au obsedat pe platonicienii acestei perioade: demonstrând o *vervă satirică notabilă* , Numenius îi acuză pe academici că au trădat mesajul autentic al lui Platon, un mesaj care în realitate nu era altceva decât o versiune mai clară a lecției lui Pitagora (fr. 24, 70 des Places) . Ceea ce este original în polemica sa nu este atât atacul dur (și uneori bogat în idei comice, vezi fr. 26 despre înșelăciunile săvârșite împotriva lui Lacide de către sclavii săi) împotriva scepticilor elenistici, cât faptul că acuzația de trădare este îndreptată împotriva tuturor Academicilor: încă de la Xenocrate se simt primele semințe ale acelei discordii care avea să ducă la dezmembrarea lui Platon chiar mai mult decât a lui Pentheus (fr. 24, 71-72 des Places) . Nu se poate exclude faptul că acest atac împotriva întregii tradiții academice este îndreptat, mai mult decât asupra unor figuri acum îndepărtate, asupra celor, precum Plutarh sau comentatorul anonim al *Teetetului,* care apăraseră o interpretare unitară a istoriei sale (Donini, 1994, pp. 5073-5) . Semnificativă este, de asemenea, încercarea de a conecta adevărurile lui Platon/Pitagora la tradițiile orientale ale perșilor, egiptenilor, indienilor și evreilor (afirmația „cine este Platon dacă nu un Moise care vorbește atica?", fr. 4 des Places, este celebră) . Ideea unei înțelepciuni orientale antice i-a fascinat întotdeauna pe greci și își găsește paralele în alte lucrări ale platoniștilor (de exemplu, în tratatul lui Plutarh despre *Isis și Osiris*) . Însă nu există nicio îndoială că la Numenius găsim o accentuare a acestei tendințe și s-a putut afirma că unul dintre obiectivele sale este de a construi o „teologie ecumenică", articulând într-un singur sistem diferitele căi parcurse de om pentru

a se reuni cu Dumnezeu (Athanassiadi, 2006, p. 77) .

Contrar a ceea ce susțin importanți cercetători, acest „apel către Orient" nu ar trebui înțeles, însă, în sensul unei subjugări a platonismului față de tradițiile înțelepciunii; dimpotrivă, punctul de referință și criteriul cu care se evaluează validitatea acestor doctrine orientale (provenind , la urma urmei, din lumi atât de diverse precum Egiptul, Persia, India și Palestina evreiască) rămâne Platon. În importantul fr. 1 din *Despre bine,* un pasaj cu valoare programatică, care pledează pentru necesitatea de a merge dincolo de Platon și Pitagora către doctrinele brahmanilor, caldeenilor , egiptenilor și evreilor, Numenius nu afirmă că Platon și-a derivat cunoștințele din tradiții străine; mai degrabă, el găsește în religie și filozofie două surse paralele de înțelepciune, susținând în același timp că aceasta din urmă, în forma sa platonică, este măsura adevărului primei. Tradițiile orientale sunt valabile în măsura în care „sunt de acord cu Platon" (fr. 1 des Places). În acest fel, Numenius exploatează religia în apărarea ideilor sale metafizice (Van Nuffelen, i.oii, p. 79). La Numenius, ca la mulți alți autori ai vremii, deschiderea către o dimensiune teologică este un fapt greu de contestat. Dar acest lucru nu ar trebui să conducă la credința pripită într-un „miraj oriental ": Orientul la care se face apel este foarte adesea o construcție ideologică ce ascunde probleme și idei tipice platonismului [15].

Doctrinele lui Numenius au fost deja menționate în paragrafele anterioare : adesea considerat un gânditor eclectic și dezorganizat, Numenius a fost de fapt capabil să ofere soluții originale care aveau să influențeze dezvoltarea platonismului în secolele următoare. Pornind de la o abordare radical dualistă care contrastează materia inspirată de un suflet malefic cu principiul divin inteligent, Numenius a articulat apoi primul principiu în niveluri ulterioare, distingând între un prim zeu absolut transcendent și un al doilea principiu responsabil pentru crearea universului. Această distincție în sine constituie un - exemplu frumos de interpretare platonică, în măsura în care ne permite să aducem ordine în relația care îl subordonează pe demiurgul din *Timeu (fr. Io des Places) ideii de Bine al Republicii* . Din nou, ca o consecință a numeroaselor probleme exegetice ale *Timeului ,* este explicată o altă articulare propusă de Numenius , atunci când afirmă că al doilea zeu trebuie de fapt înțeles într-un sens dual: unul este intelectul care gândește (corespunzător paradigmei eidetice), altul este zeul care asigură orânduirea concretă a lumii (corespunzător demiurgului și poate și sufletului lumii). Demiurgul, asemenea unui bun cârmaci, „reglând cârma asupra ideilor", primind din contemplare „facultatea judecății", guvernează lumea în marea materiei (fr. 18 des Places) [16.] Comparativ cu interpretările tradiționale, mai

mult sau mai puțin implicit forțate să susțină teza superiorității demiurgului asupra ideilor, soluția lui Numenius este, fără îndoială, genială.

Un exponent de marcă al platonismului, Numenius este și cel care a radicalizat unele dintre tendințele acestuia. Am discutat deja insistența sa asupra transcendenței primului principiu, iar un argument similar se aplică dualismului : opoziția dintre două suflete, unul bun (intelectul divin) și celălalt rău (legat de materie), îl privește și pe om, care, la rândul său, este constituit de această polaritate dintre un suflet rațional și unul irațional aflate în conflict unul cu celălalt (fr. *43-44* des Places). Și având în vedere legătura acestui suflet irațional cu materia și răul, este de înțeles și de ce gândirea sa s-a tradus într-o atitudine puternic ascetică și o dorință pentru lumea principiilor divine (fr. 2. des Places). Fără îndoială, toate aceste idei, de la diviziunea tripartită a principiilor până la - ascetism, anticipează în mod clar tendințe care aveau să-și găsească în curând o dezvoltare deplină odată cu neoplatonismul.

Platonismul și tradițiile religioase

Un aspect interesant al istoriei platonismului în primele secole ale Imperiului este răspândirea sa pe scară largă: succesul progresiv al diferiților filozofi platonici nu s-a limitat la dezbaterile dintre școli, ci a afectat întreaga viață culturală a lumii imperiale. În special, având în vedere accentul teologic al acestei mișcări, legăturile sale cu diversul subcontext de tradiții religioase, în special cele orientale, care s-au răspândit în tot imperiul în aceeași perioadă nu ar trebui să fie surprinzătoare : de la gnosticism la hermetism, de la mitraism la maniheism, toate aceste tradiții religioase prezintă puncte de contact incontestabile cu platonismul. Într-adevăr, acesta este un episod crucial în istoria gândirii occidentale, deoarece în acest context avea să aibă loc întâlnirea cu creștinismul. Lăsând deoparte această ultimă problemă (vezi CAPITOLUL 13), două cazuri merită în mod deosebit discutate: cel al *Oracolelor caldeene* și cel al gnosticismului.

Dintre toate, *Oracolele caldeene* sunt probabil cea mai exemplară mărturie a succesului platonismului și a capacității sale de a se extinde în lumea tradițiilor religioase [17.] Ele sunt, de fapt, o colecție de oracole (din care s-au păstrat numeroase fragmente) pe care două figuri misterioase, Iulian Chaldeeanul și Iulian Teurgul, fiul său (care probabil a trăit sub Marcus Aurelius, între 161 și 180), se spune că le-au primit nu numai de la zei, ci și de la sufletul lui Platon (cu care al doilea Iulian pretindea că este în contact). Această deificare a lui Platon constituie cu siguranță un fapt nou și original, dar nu este de natură să modifice

cadrul de referință în care sunt plasate oracolele, a căror teologie nu este altceva decât o nouă versiune a doctrinei platonice medii a principiilor: cu o predilecție marcată pentru formele triadice, aceste texte prezintă o ierarhie de trei zei, identificați respectiv cu un intelect suprem, Tatăl, din care izvorăște un al doilea intelect, Fiul, care inspiră un Suflet al Lumii (poate identificat cu Hecate) împreună cu o pletoră de divinități minore. Referințele la Numenius și pasajele obișnuite din *Timeu* sunt evidente și justifică ipoteza celor care au sugerat că acestea au fost formulate inițial în Apamea, unde se afla un templu important în onoarea lui Zeus Bel (Athanassiadi, 2006, pp. 47-64).

Deși dificil de demonstrat, această ipoteză are totuși meritul de a sublinia unicitatea acestor oracole, care se disting nu atât prin conținutul lor doctrinar, cât prin preocuparea soteriologică care le animă: impregnate de elemente magice, ele introduc pentru prima dată în platonism chestiunea teurgiei, adică credința în posibilitatea contactului direct cu zeii, fie prin sprijinirea coborârii lor, fie prin promovarea unei ascensiuni a sufletului uman. Fără îndoială, acestea sunt întrebări care l-ar putea face pe cititorul de astăzi să zâmbească, ca manifestări tipice ale iraționalismului crescând al vremii. Dar, la o privire mai atentă, ceea ce este în joc este problema obișnuită a platonismului, de la Platon încoace: posibilitatea unei reuniuni cu primele principii. Și din acest motiv, *Oracolele* se vor bucura de o popularitate atât de mare în secolele următoare, până în epoca bizantină și nu numai.

Nu mai puțin interesant este cazul gnosticismului. În 1945, aproximativ 53 de tratate gnostice în limba coptă au fost descoperite întâmplător într-o peșteră din apropierea orașului egiptean Nag-Hammadi, îmbunătățind considerabil cunoașterea unei mișcări care până atunci fusese cunoscută practic doar prin polemicile (rareori vizând o prezentare obiectivă) creștinilor.18 [În] special, cercetătorii au izolat un grup de *n* tratate care, deși împărtășeau cu celelalte texte o dependență clară de iudaism, se distingeau prin utilizarea extinsă a doctrinei și termenilor atribuibili lumii școlilor filosofice stoice și în special platonice. În acest sens, vorbim despre gnosticism sethian, datorită importanței asumate în aceste texte de către Seth, fiul autentic al lui Adam și adevăratul mântuitor. Scopul acestor tratate, concret revelații (printre care *se remarcă Zostrianul, Allogenes al V-lea,* Cele *Trei Stele ale lui Seth* și Marsanè), este de a-l ilumina pe credincios, permițându -i să evadeze dintr-o lume considerată opera unui demiurg malefic : „gnostic” este cel care posedă adevărata cunoaștere. Nu mai puțin decât tema evadării sau insistența asupra importanței cunoașterii, sistemul descris în aceste scrieri a prezentat și puncte de contact cu doctrinele platonice: în primul rând, într-o poziție de absolut între...

În coborâre, există primul principiu, Unul necognoscibil sau Spiritul invizibil; într-o poziție inferioară, tărâmul inteligibil ocupat de un Intelect divin tripartit, Eonul lui Barbelo, care la rândul său cuprinde trei sub-eoni (Kalipto, Protophanes, Autogenes), care la rândul lor prezidează un alt tărâm; tot mai jos, se află cele trei tărâmuri psihice inferioare, caracterizate de timp și mișcare, care conțin sufletele care încă transmigrează; în final, lumea „fizică” .[1] Paralelele cu unele doctrine platonice sunt evidente și, și în acest caz, Numenius a fost adesea considerat o posibilă sursă de inspirație (vezi, de exemplu, Tardieu, 1996, urmat de Brisson, 1999).

Ceea ce nu pare a fi împărtășit, însă, este tendința unor studii recente , care au emis ipoteza unui rol activ al acestor gnostici setici în istoria platonismului, susținând că unele dintre cele mai importante inovații ale lui Plotin și Porfirie și-au găsit o incubație inițială tocmai în aceste forme de „platonism mitologic”. Din câte putem observa, aceasta este o ipoteză complet nefondată : ceea ce rămâne cert în surse este pur și simplu reutilizarea termenilor și teoriilor în contexte religioase străine lumii platonismului și în moduri care produc adesea distorsiuni reale ale filosofiei platonice. Se poate fi de acord asupra importanței temei asimilării cu Dumnezeu, dar niciun platonician, și cu atât mai puțin Numenius (cf. fr. 16, 16-17 des Places), nu s-a gândit vreodată să vorbească despre lume ca și cum ar fi fost creată de o divinitate malefică sau să împartă oamenii între cei aleși și cei nu; Cât privește proliferarea nediscriminatorie a nivelurilor metafizice (așa-numiții „eoni”), impresia este că aplicarea artificială a termenilor și ideilor platonice este doar un expedient folosit pentru a înnobila sau demistifica un sistem a cărui structură nu este ușor de reconstruit. După cum mulți au observat, polemica dintre Plotin, Porfirie și Amelius poate fi explicată tocmai ca o încercare de a reitera diferențele profunde care disting platonismul și gnosticismul sub o aparență terminologică comună (vezi CAPITOLUL 9, pp. 180-2). Cel puțin în această privință, Plotin și Porfirie ar fi fost întotdeauna de acord cu un Numenius sau un Plutarh: în convingerea că, dincolo de puternica atracție a înțelepciunii orientale, a miturilor și a originilor sale îndepărtate, centrul oricărei reflecții a fost și va rămâne Platon și dialogurile sale. Aceasta este distincția care distinge filosofia platonismului, în lunga și bine documentata sa istorie, de reapropierile instrumentale ale tradițiilor înțelepciunii religioase [11] .

O filozofie pentru Imperiu

Nu mai puțin indicator al succesului crescând al platonismului este impactul său asupra lumii literare în sine, aspect căruia nu i s-a acordat întotdeauna atenția cuvenită. Deși nu este decisivă din punct de vedere doctrinal, istoria acestui succes este crucială pentru filosofia imperială chiar mai mult decât pentru literatură: deoarece, tot datorită medierii retorilor și scriitorilor, *philosophia* a devenit o parte integrantă a *paideiei,* sistemul de valori pe care s-a fondat societatea imperială a municipiilor greco-romane. Și aici, platonismul a jucat un rol semnificativ, așa cum se poate observa de la trei figuri proeminente ale perioadei, active în domenii diferite: Maximus din Tir (a doua jumătate a secolului **al II-lea** d.Hr.), unul dintre cei mai apreciați retori ai vremii, a fost profund interesat de platonism. Discursurile sale servesc drept popularizare a tuturor celor mai importante teme discutate în școlile filosofice , de la natura lui Dumnezeu la demonologie, de la Eros la reminiscență; o popularizare, așa cum s-a observat bine, făcută special pentru un public dornic să fie liniștit cu privire la marile întrebări ale divinității, providenței și posibilității mântuirii individuale (Trapp, *2007,* p. 481).

Dacă mai existau îndoieli cu privire la răspândirea tot mai mare a platonismului în cercurile cultivate ale imperiului, este suficient să luăm în considerare două capodopere ale literaturii imperiale pentru a o recunoaște: atât *Viețile paralele* ale lui Plutarh , cât și *Metamorfozele* lui Apuleius (a doua jumătate a secolului **al II-** lea d.Hr.) sunt opera a doi platoniști convinși; în felul lor, și aceste scrieri trebuie considerate expresii memorabile ale filosofiei platonice. Mai mult, aproape printr-o coincidență curioasă, merită remarcat faptul că cele două opere , puse împreună, constituie o transpunere literară a tensiunilor tradiționale ale filosofiei platonice și a oscilațiilor acesteia dintre evadarea contemplativă și angajamentul politic: în timp ce aventurile îndrăznețe ale lui Lucius descriu călătoria unui suflet care se îndreaptă spre divin (completată cu inițierea religioasă în cultul lui Isis), povestea isprăvilor multor eroi greci și romani îi servește lui Plutarh să pună sub semnul întrebării, adesea într-un mod uimit, posibilitatea contribuției concrete a filosofiei la îmbunătățirea societății umane.

Convins ca puțini alții de importanța filosofiei (platonice), Plutarh este și cel care surprinde cel mai bine fricțiunea care apare din întâlnirea dintre filosofia divină și istoria umană, așa cum se poate observa din

De exemplu, din viața lui Dion, elevul preferat al lui Platon, care risca să-și dăuneze cetății tocmai urmând preceptele platonice: chiar mai mult decât în tratatele sale filozofice, tocmai în anumite notații dispersate din *Vieți* înțelegem cât de profund meditase Plutarh asupra lecției lui Platon în toată bogăția și varietatea ei. O bogăție și o varietate pe care îndrăznețele speculații metafizice ale secolelor următoare aveau să le abandoneze parțial.

3

Aristotelismul de la Andronic din Rodos la Alexandru din Afrodisias

de *Riccardo Chiaradonna*

Redescoperirea lui Aristotel și ediția lui Andronic

În secolul I î.Hr., anumite evenimente au dus la un deznodământ monumental. După aproape două secole de uitare, tratatele lui Aristotel au revenit în circulație, alimentând dezbaterea filosofică. Această circulație reînnoită a fost însoțită de un efort exegetic fără precedent: astfel s-au născut primele comentarii despre Aristotel. Pentru a înțelege semnificația acestor evenimente, este suficient să ne amintim că exegeza lui Aristotel a fost un instrument fundamental pentru predare și dezvoltare filosofică până în zorii epocii moderne. Chiar și în secolul al XVI-lea , peste 1.500 de ani mai târziu, primii comentatori, filozofi precum Pomponazzi și Zabarella, dar și inovatorii Bruno și Campanella, au făcut din exegeza lui Aristotel un aspect crucial al gândirii lor. Ar fi complet înșelător să afirmăm că toate acestea s-au născut în secolul I î.Hr., dar cu siguranță tocmai în acea epocă s-au pus bazele unui tip de filosofie care avea să modeleze soarta gândirii occidentale pentru secolele următoare. Chiar și astăzi, terminologia și conceptele filosofice îi datorează mult lui Aristotel, chiar și atunci când nu suntem pe deplin conștienți de acest lucru. Importanța absolut centrală a lui Aristotel în tradiția filosofică ulterioară își găsește rațiunea istorică finală în evenimentele din primul secol.

Ce s-a întâmplat mai exact? Avem două relatări pe această temă : una de la geograful Strabon (secolul I î.Hr.) și una de la Plutarh din Chaeronea (cca. 45-120 d.Hr.) (cf. Strabon XIII 154; Plutarh, *Vita Sullae* 26 1-2). Se spune că Teofrast ar fi lăsat biblioteca sa și pe cea a lui Aristotel elevului său Neleus din Scepsis, care a luat cărțile cu el în orașul său din Asia Mică (merită să ne amintim că erau suluri de papirus). Aici se spune că au rămas cărțile mult timp, iar descendenții săi le-ar fi ascuns în subteran, într-o groapă, pentru a le proteja de conducătorii Pergamonului, atalizii, care căutau cărți pentru a le duce la marea bibliotecă a capitalei. Ascunse atât de mult timp, volumele s-au deteriorat și au revenit în circulație.

Abia după ce au fost achiziționate de eruditul și bibliofilul Apellichon din Teos (în jurul anului 100 î.Hr.), care a pus în circulație copii pline de erori. După asediul Atenei în timpul Primului Război Mitridatic (86 î.Hr.), Sulla a achiziționat biblioteca lui Apellichon și a adus-o la Roma, încredințându-i eruditului Tyrannion restaurarea ei. Între timp, librarii produceau copii imperfecte cu texte corupte. Această situație confuză s-a încheiat când filosoful peripatetic Andronic din Rodos a publicat în sfârșit tratatele prin compilarea unor liste *(pinakes)* ale operelor lui Aristotel. Strabon adaugă un detaliu interesant: peripateticii de după Teofrast, lipsiți cum erau de cărțile maestrului lor, cu excepția tratatelor exoterice, nu au putut dezvolta concepții filosofice articulate, ci s-au limitat la a propune teze generice. Abia atunci când tratatele maestrului au fost din nou disponibile, au putut ei „filosofa și aristoteliza **":** pe scurt, numai atunci când tratatele lui Aristotel au fost din nou disponibile, peripateticii au putut elabora o adevărată filosofie demnă de fondatorul lor.

Fiecare detaliu al acestor relatări a fost supus analizei specialiștilor, care sunt împărțiți în toate privințele, începând cu întrebarea fundamentală : dacă aceasta este o poveste credibilă și dacă era cu adevărat imposibil să citești operele lui Aristotel în perioada elenistică, cu excepția scrierilor sale exoterice și poate a câtorva altele. Relatările lui Strabon și Plutarh sunt, de fapt, susținute de alte mărturii: cataloage antice ale operelor lui Aristotel, unele datând din perioada elenistică (vezi, în special, Diogenes Laertius v. 22-27), și informații transmise de alte surse care atestă prezența unor tratate în Rodos și Alexandria. Situația este, ca să spunem așa, complexă. Cu toate acestea, cel puțin un fapt pare incontestabil: moștenirea lui Aristotel în perioada elenistică se limitează în mare parte la scrierile sale exoterice, de natură mai populară, acum pierdute și păstrate doar prin tradiție indirectă. Tratatele acroamatice, pe de altă parte, au avut o circulație limitată; Impactul lor asupra gândirii elenistice (cu excepția primilor savanți contemporani cu Teofrast, în special Epicur) a fost slab. Istoria relatată de Strabon și Plutarh, deși nu este fiabilă în toate detaliile, încearcă să explice acest fapt (vezi **VOL. III, CAPITOLUL** 8).

Așa cum am menționat mai sus, Andronic din Rodos (conform surselor târzii, al unsprezecelea elev al Liceului, dar chiar și în acest punct domnește incertitudinea) este asociat cu publicarea tratatelor lui Aristotel, însoțite de un catalog. Conform unei opinii îndelungate, opera sa ar fi stat la baza redescoperirii și receptării tratatelor în secolele următoare. În realitate, știm aproape totul despre el, începând cu cronologia sa și locul în care a lucrat. Conform ipotezelor acceptate de interpreți, Andronic ar fi lucrat la Atena sau la Roma, într-o perioadă din jurul anilor 80 sau 30 î.Hr. Proveniența sa din Rodos, un centru al studiilor aristotelice încă din vremea lui Eudem, ar fi putut, de asemenea, juca un rol în

activitatea sa. Dezacordul persistă, iar argumentele avansate în favoarea uneia sau alteia (datare timpurie sau târzie, activitate desfășurată la Roma sau la Atena) nu au reușit să rezolve problema. Chiar și natura operei sale este incertă, iar opiniile diferă. A crede că Andronic a pregătit o ediție critică a lui Aristotel conform canoanelor filologiei moderne ar fi evident fals, dar asta nu înseamnă că opera sa nu a fost importantă. În special, a pregătit un catalog de opere aristotelice, aducând ordine în materialul disponibil , a cărui influență a fost probabil decisivă (Hatzimichali, 2013; Barnes, 199yb, este foarte sceptic cu privire la contribuția lui Andronic). În mod similar, contribuția lui Andronic trebuie plasată în organizarea unui *corpus* care era deja disponibil de ceva vreme, dar era încă dezorganizat și dificil de utilizat. Mai mult decât un singur eveniment epocal, opera sa a fost, așadar, o etapă într-un proces foarte lung de redescoperire a lui Aristotel „sistematic". Originile acestui proces, așa cum tocmai s-a observat, îl preced pe Andronic cu câteva decenii și a durat foarte mult timp. Într-adevăr, studiul tratatelor a câștigat treptat teren, iar scrierile exoterice nu au dispărut în niciun caz din peisaj. Mai mult, acestea erau mai ușor de citit și, prin urmare, este firesc ca acestea să fi fost înlocuite doar treptat de tratate. Încă din secolul **al II-lea** d.Hr., scriitorul satiric Lucian, în lucrarea sa *„Vânzarea filosofilor" (Vitarum Auctioneer)* , surprinde această situație: vânzându-l pe filosoful peripatetic, Hermes îi laudă ironic calitățile, printre care se numără și cea de a fi dublu. Astfel, doi filosofi sunt cumpărați pentru prețul unuia: cel „exoteric" și cel „ezoteric" *(Vitarum Auctio* 2.6). Împreună cu tratatele și scrierile exoterice, în plus, un impact notabil au avut rapoarte și lucrări doxografice care se referă în egală măsură la climatul cultural al secolului **I** î.Hr.: de exemplu, compendiul de etică peripatetică de Arius Didymus (poate filosoful de la curtea lui Augustus) păstrat la Stobaeus, relatarea filosofiei lui Aristotel în Diogenes Laertius, secțiunea despre criteriul peripateticilor în Sextus Empiricus (cf. Diogenes Laertius v Z7-34; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 2.17-2.2.6; Arius Didymus *apud* John Stobaeus, *Anth.* **II** 7 13-2.6 = 116 19-152. 2.5 Wachsmuth; cf. Sharples, 2.010, pp. 31-4 și m-33). Relația dintre astfel de relatări și tratate este destul de incertă , iar modul în care sunt prezentate tezele lui Aristotel și ale peripateticilor este puternic influențat de doctrinele elenistice. Autorul final al acestor relatări este încă subiect de dezbatere, dar este foarte plauzibil să plasăm originea lor finală în contextul intelectual elenistic târziu, precedent redescoperirii tratatelor sau contemporan cu aceasta. Această tradiție a fost, de asemenea, încununată de succes și durabilă și, încă o dată, este ușor de înțeles motivul: astfel de relatări erau mai ușor de citit decât tratatele. Sextus Empiricus și Diogenes Laertius (ambii activi în jurul secolului al III-lea d.Hr.) se inspirau încă din ele. Pe scurt: nu trebuie absolut deloc să credem că până la Andronic tratatele scolastice

aristotelice au dispărut din circulație și că, de la Andronic încoace, au ocupat imediat peisajul filosofic, înlocuind toate celelalte surse (vezi Chiaradonna, 1.011).

Cu toate acestea, cezura din secolul I a fost cu adevărat fundamentală. Un grup de filozofi – avangarda filozofilor aristotelici – a început să se implice în tratatele lui Aristotel, scriind comentarii, parafraze și lucrări exegetice. La fel ca în cazul lui Platon, receptarea lui Aristotel în rândul primilor comentatori a fost o încercare de a sistematiza gândirea fondatorului școlii, conform unei cerințe doctrinare probabil împrumutate din stoicism, filosofia dominantă a vremii, în raport cu care se aștepta ca platonicienii și aristotelicii să se prezinte ca rivali capabili să satisfacă aceleași cerințe, regăsindu-le în teoriile anticilor (Donini, 1994). Procedând astfel, comentatorii au recreat inevitabil filosofia aristotelică accentuând unele aspecte în detrimentul altora, concentrându-se pe unele tratate și neglijându-le pe altele, evidențiind tensiuni interne și propunând soluții care adesea depășeau litera tratatelor. În acest fel, ei au construit, așa cum a observat un interpret recent, un „posibil Aristotel" sau, mai bine spus, mai mulți „posibili aristotelieni ", întrucât interpretarea liderului școlii în comentatorii aristotelici a fost în unele cazuri radical divergentă (Rashed, Z007).

I primii comentatori

II Primul comentariu antic despre Aristotel care a supraviețuit este cel al lui Aspasie despre Eriza *Nicomahică* (prima jumătate a **secolului** al II-lea d.Hr.). Întreaga producție a primilor comentatori s-a pierdut și trebuie reconstituită prin surse ulterioare, în special comentariile neoplatonice ale lui Aristotel. Unul dintre cele mai interesante aspecte ale receptării lui Aristotel în secolul I î.Hr. este selecția tratatelor din *corpusul* asupra căruia exegeții și-au concentrat atenția. Lucrările care au primit o atenție mult mai târzie și care - după cum vom vedea - formează o parte fundamentală a contextului aristotelic și a neoplatonismului lui Plotin par să fi fost neglijate de primii comentatori: acesta este cazul *Metafizicii* și *Fizicii.* O poziție extrem de privilegiată, însă, a fost imediat dobândită de tratatul plasat, poate chiar de Andronic însuși, la începutul Organonului *și* al întregului *corpus:* Categoriile . Această scurtă lucrare a fost în centrul unor dezbateri aprinse între primele generații de exegeți, care credeau că studiul Categoriilor *era* pregătitor pentru cel al filosofiei. Datorită rolului pe care l-au jucat , prima receptare a lui Aristotel în jurul secolului I î.Hr. a fost definită ca fiind „ *categoric* -centrică" (Rashed, 2007, p. 42; vezi și Griffin, 2014) . Chiar dacă această

situație s-a schimbat ulterior, *Categoriile* au menținut încă o poziție crucială, având în vedere plasarea lor la începutul corpusului *și* ideea (susținută, așa cum vom face, de Porfirie) că învățarea filosofiei ar trebui să înceapă cu studiul acestui tratat. După cum am menționat, din păcate, niciuna dintre lucrările primilor comentatori nu a supraviețuit, dar dovezile furnizate de autorii ulteriori ne permit să reconstituim primele dezbateri din jurul lui Andronic cu o bună precizie . De o importanță fundamentală în acest sens este comentariul lui Simplicius asupra *Categoriilor,* care relatează, bazându-se pe sursele sale (Porfirie și Iamblichus), o multitudine de informații despre tradiția anterioară. Simplicius oferă o listă a celor mai vechi exegeți ai acestui tratat, care este un fel de hartă a filosofiei din secolul **I î.Hr.** Include peripateticii Andronic din Rodos și Boeth din Sidon; Aristo din Alexandria (student al lui Antioh din Ascalon, devenit aristotelic după ce a părăsit Academia); academicianul Eudor din Alexandria; și stoicul Atenodor (cf. Simplicius, *In Cat.* 159 32 Kalbfleisch). Pe scurt, *Categoriile* s-au aflat în centrul dezbaterii filosofice. Cu siguranță, primii exegeți nu au fost toți comentatori în sensul propriu. Știm, de exemplu, că Andronic din Rodos nu a scris un comentariu, ci o parafrază a *Categoriilor,* urmând un gen literar care avea să se bucure de o popularitate considerabilă ulterior (cf. Simplicius, *In Cat.* 26 17-20; 30 1-3 Kalbfleisch). Este foarte puțin probabil ca Eudor sau Atenodor să fi scris comentarii. Cu toate acestea, primii exegeți au cunoscut probabil și cel mai extins tip de comentariu, destinat să devină canonic, și anume cel împărțit în secțiuni de text (leme) urmate de explicația exegetului. Simplicius sugerează acest lucru atunci când relatează că Boethus din Sido (cu siguranță cel mai important dintre primii comentatori ai lui Aristotel), spre deosebire de Andronic, a comentat fiecare expresie *(kath' hekasten lexin)* din textul aristotelic (Simplicius, *In Cat.* 30 2. Kalbfleisch). Conform acestei surse, cel puțin, inventarea comentariului aristotelic în sensul propriu trebuie, prin urmare, atribuită lui Boethus.

Rămâne de văzut de ce *Categoriile* au stârnit un asemenea interes. Pot fi identificate o serie de cauze concomitente. Știm că studiul Categoriilor *a* fost legat de cel al *Topicelor* (Andronicus, de fapt, contestă opinia conform căreia tratatul ar trebui intitulat „ *Scrierea înainte de Topice"* ; vezi Simplicius, *In Cat.* 379 9 Kalbfleisch) și a fost probabil potrivit intereselor peripateticilor pentru retorică la sfârșitul perioadei elenistice. Și mai important, *Categoriile* erau bine adaptate climatului filosofic al secolului I î.Hr. Era un tratat scurt, ușor de stăpânit. *Categoriile* ofereau exegeților un set de concepte referitoare la doctrina substanței, predicației, împărțirii în genuri și specii și relației: toate teme care erau în concordanță cu contextul filosofic al vremii, dominat de logica stoică și de

disputele dialectice dintre școli. Categoriile le-au permis aristotelinienilor să dezvolte un sistem doctrinar coerent , capabil să răspundă provocării stoicilor și să ofere soluții alternative: în acest fel, aristotelicii au putut găsi în antici soluția la problemele ridicate de școlile elenistice. Chestiunea obiectului Categoriilor *a* fost în centrul dezbaterii încă de la început. Tratatul pune dificultăți considerabile pentru cititor: nu conține o expunere a argumentului său, iar în primele capitole Aristotel discută despre lucruri și expresii lingvistice, trecând de la un nivel la altul fără a distinge cu atenție între ele. Boetus din Sidon a propus o teză care, dezvoltată de Alexandru din Afrodisias, a devenit canonică printre neoplatonici începând cu Porfirie: obiectul Categoriilor *nu* sunt nici ființele ca atare, nici expresiile lingvistice ca atare, ci expresiile lingvistice în măsura în care acestea „semnifică" ființele (cf. Porfirie, *In Cat.* 59 10-33 Busse; Simplicius, *In Cat.* 13 15-18 Kalbfleisch). Prin lectura Categoriilor , problema relației dintre semantică și ontologie a dobândit astfel o poziție centrală în dezbaterea filosofică. După cum vom vedea în curând, rezultatele filosofice au fost deosebit de interesante, iar Boethus din Sidon poate fi pe bună dreptate definit ca nominalist.

Categoriile nu au fost însă citite și comentate doar de peripatetici. Numele lui Eudor din Alexandria, un filosof și savant care a jucat aparent un rol important în receptarea timpurie a lui Aristotel, a fost deja menționat . Simplicius relatează unele dintre obiecțiile sale împotriva Categoriilor lui Aristotel, dar în realitate nu se pare că Eudor a vrut să respingă doctrina lui Aristotel . Mai degrabă, el intenționa să o încorporeze în platonismul său pitagoreic, corectând unele aspecte ale acestuia (Chiaradonna, :z.009a). Un pasaj interesant din Filon din Alexandria *(De decalogo* Z9-31), probabil dependent de Eudor însuși, introduce lista Categoriilor într-un elogiu al Celor Zece Porunci pitagoreice. *Categoriile* erau considerate atât de importante încât unul dintre tratatele apocrife pitagoreice atribuite lui Archytas, compus probabil în jurul secolului I î.Hr. în cercul lui Eudor din Alexandria, este dedicat doctrinei Categoriilor, revendicând astfel o origine pitagoreică (Szlezak, 1971). Deși extrem de bizare, astfel de lecturi dezvăluie climatul cultural al vremii. Tratatele circulau într-un mediu intelectual în rapidă schimbare și erau încorporate, chiar și fără prejudecăți, în dezbaterile continue. Pe de o parte, moștenirea elenismului era clar prezentă; pe de altă parte, apăreau noi tendințe doctrinare (platonismul pitagoreic se număra printre acestea). Eudor este important și pentru că, potrivit lui Alexandru din Afrodisia, acesta era interesat de *Metafizică* și, în special, de Cartea I (cf. *In Metaph.* 58 Z5-59 8 Hayduck). Din nou, nu ar trebui să credem că Eudor a compus un comentariu real: este mult mai probabil să fi fost interesat doar de anumite secțiuni ale

Metafizicii (în special Cartea I) ca sursă pentru reconstrucția doctrinelor lui Platon și ale Academiei (vezi Bonazzi, Zolfo).

Alături de *Categorii,* tratatul *De caelo* a atras atenția primilor comentatori, iar și aici motivul poate fi găsit în dezbaterile elenistice târzii dintre stoici și peripatetici pe tema eternității lumii. De *caelo* s-a încadrat perfect în acest context și, prin urmare, nu este surprinzător că a stârnit interesul exegeților. Aristotelul telic Xenarh din Seleucia, căutând să dea coerență doctrinei aristotelice despre mișcarea naturală, nu a ezitat să respingă teza conform căreia corpurile cerești erau constituite dintr-un „al cincilea element” diferit de cele care compun lumea sublunară (Falcon, zoija). Acest lucru arată, de asemenea, că primii exegeți au menținut o atitudine destul de liberală față de autoritate, care nu se sfiia de la critică și corectare.

Dezvoltarea aristotelismului și Alexandru din Afrodisias

Deși este adevărat că *Categoriile* au devenit imediat un text central în dezbaterea filosofică, este la fel de adevărat că cunoașterea tratatelor lui Aristotel a rămas, din câte putem aprecia, destul de limitată pentru o lungă perioadă de timp.

În secolul I, aristotelismul comentatorilor nu a fost singura formă de receptare a filosofiei lui Aristotel. Am observat deja că, alături de Andronic și Boetus, au existat exemple de aristotelism mai puțin tehnic, legat de scrierile exoterice sau de compendiile scolastice. Interesul în acest caz nu a fost în interpretarea detaliată a textelor, ci în expunerea doctrinelor aristotelice, de altfel semnificativ prelucrate în lumina filosofiilor elenistice. Tratatul *Despre filosofie* de Aristocle din Messene (probabil secolul I d.Hr.) aparține, de asemenea, unui aristotelism non-tehnic, încă impregnat de filosofii elenistice, fragmente din care sunt raportate de Eusebiu din Cezareea (Chiesara, zooi). În afara comentatorilor aristotelici, cunoașterea tratatelor a rămas limitată. Aluzii la teoriile aristotelice se găsesc în mai multe texte datând din secolul I î.Hr. până **în secolul I** d.Hr. (Plutarh, Seneca, *Comentariul anonim la Theaetet* etc.) și este foarte probabil ca un set de tratate (în special *Categoriile* și *Topicele)* să fi fost citite, cel puțin parțial, chiar și în cercuri non-aristotelice. Cu toate acestea, din câte putem înțelege, autori precum Seneca și Plutarh aveau puține cunoștințe despre scrierile tehnice ale lui Aristotel. În mod semnificativ, activitatea comentatorilor aristotelici în secolul I d.Hr. nu pare să fi fost foarte extinsă. Este ca și cum achizițiile din secolul I î.Hr. ar fi avut nevoie de timp pentru a fi complet asimilate (cf. Chiaradonna, 2011).

Într-adevăr, abia în secolul **al II-** lea apar unele aspecte ale receptării lui Aristotel care aveau să fie centrale în secolele următoare. Cât despre receptarea în cadrul lui Platon, dezbaterea privind armonia dintre Platon și Aristotel a devenit predominantă în secolul **al II- lea. Lucrările datând din acea perioadă** (în special *Didascalica* lui Alcinous) arată cum practica de a încorpora tezele aristotelice în platonism devenise acceptată. Pe de altă parte, există și dovezi ale existenței unor platoniști care s-au opus unei astfel de atitudini conciliante: este cazul lui Nicostrat, care a criticat categoriile lui Aristotel formulând argumente, ulterior reluate parțial de Plotin, relatate de Simplicius. Printre antiaristotelici, se remarcă în mod special Atticus, a cărui lucrare, îndreptată împotriva celor care pretind că expun doctrinele lui Platon pe baza lui Aristotel - fragmente din care sunt încă raportate de Eusebiu din Cezareea - conține numeroase critici aprinse la adresa lui Aristotel, îndreptate în special împotriva doctrinei sufletului și a providenței (cf. des Places, 1977). Totuși, în ciuda numărului de aluzii la doctrinele lui Aristotel, nu se pare că platonicienii dinaintea lui Plotin aveau o cunoaștere extinsă a tratatelor.

nici - cu câteva excepții, în special *Categoriile* - nu pare că discuția lor s-a bazat pe lecturi directe.

Într-adevăr, procesul de asimilare a *corpusului* aristotelic pare să fi fost finalizat doar de comentatorii peripatetici din secolul **al II-lea** . După cum am menționat, cel mai vechi comentariu care a supraviețuit este cel al lui Aspasie la *Etica Nicomahică, datat* în prima jumătate a secolului **al II-lea** . Spre deosebire de colegii lor din secolul **I** î.Hr., comentatorii din secolul **al II-** lea d.Hr. s-au ocupat de întregul *corpus,* iar tratate precum *Fizica* și *De anima* au fost supuse unor - interpretări aprofundate: acest lucru este valabil pentru autori precum Aspasie, Adrastus, Sosigenes, Herminus și Aristotel din Mitilene, a căror operă a fost din păcate aproape în întregime pierdută. Știm, însă, că aceștia erau exegeți capabili să se ocupe de integralitatea tratatelor și, în unele cazuri, aveau interese mai largi (Adrastus a scris și un comentariu la *Timeu).* Pe de altă parte, opera lui Alexandru din Afrodisias, ultimul comentator peripatetic dinaintea asimilării neoplatonice a lui Aristotel, care a trăit între secolele **al II-lea** și **al III-lea** și a fost profesor de filozofie aristotelică într-una dintre catedrele înființate de Marcus Aurelius la Atena (vezi Sharples, 2010, pp. 19, 23-33), s-a păstrat în mare parte. Faptul că multe dintre scrierile lui Alexandru din Afrodisias, spre deosebire de cele ale colegilor săi, au ajuns până la noi nu este întâmplător: marea majoritate a operelor filosofice antice transmise epocilor ulterioare datorează acest lucru faptului că au fost citite și studiate în școlile neoplatonice (Goulet, 2007). De fapt, rolul lui Alexandru a fost decisiv pentru autorii ulteriori, începând cu Plotin, iar comentariile sale au constituit canalul prin care neoplatonicii l-au însușit pe Aristotel. Opera lui Alexandru include două tipuri de scrieri: pe de o parte, comentariile (cele despre *Prima Analitică* **I,** *Topice, Metafizică* **IV,** *Meteorologie și De sensu au supraviețuit)* ' pe de altă parte, tratatele în care diverse probleme filosofice sunt discutate dintr-o perspectivă peripatetică și întotdeauna pornind de la interpretarea lui Aristotel.5 La *corpusul* de lucrări transmise în greacă se adaugă o serie importantă de lucrări transmise în versiuni arabe. Datorită amplorii și naturii sale sistematice, lucrarea lui Alexandru este un fel de enciclopedie filosofică monumentală a aristotelismului. Poziția sa generală este diferită de cea a primilor comentatori, iar interpreții au emis ipoteza că acesta polemiza împotriva lor (în special împotriva lui Boetus; vezi Rashed, 2007). În timp ce primii comentatori au menținut o atitudine destul de liberă față de autoritatea aristotelică și nu au ezitat să semnaleze inconsecvențele sau să corecteze unele dintre tezele sale, scopul lui Alexandru este de a demonstra că filosofia lui Aristotel (adică adevărata filozofie) este perfect coerentă și nu conține

contradicții. De aici și exegeza sa meticuloasă a textelor, menită să demonstreze cum părțile corpusului *aristotelic* erau în perfectă armonie între ele. Abordarea sa este, așadar, sistematică și scolastică.

Opera lui Alexandru reprezintă un adevărat punct de cotitură în receptarea antică a lui Aristotel. Într-adevăr, Alexandru este probabil ultimul comentator peripatetic al lui Aristotel: nu sunt atestați exegeți peripatetici după el. Cu toate acestea, așa cum am menționat deja, posteritatea sa neoplatoniciană a fost decisivă. Mai mult decât interpretările sale (adesea contestate de neoplatonici), poziția centrală a lui Alexandru se datorează faptului că a oferit autorilor ulteriori instrumentele exegetice pentru a accesa în sfârșit pe deplin tratatele lui Aristotel, încorporându-le în sistemul doctrinar platonician (vezi Chiaradonna, Rashed, 2010). De asemenea, critica lui Alexandru la adresa stoicismului pare să fi fost, dacă nu cauza, cel puțin un semnal puternic al declinului acum ireversibil al acestei tradiții filosofice la începutul secolului **al III-lea** (vezi Frede, 1999, p. 794). De la Plotin încoace, a apărut un nou tip de filosofie, centrată pe metafizică și în care o înțelegere largă a lui Aristotel a jucat un rol absolut crucial. Mai mult, deși stoicii au fost discutați până la neoplatonienii târzii, avem impresia clară că, de la Plotin încoace, dezbaterile caracteristice școlilor elenistice și-au pierdut relevanța.

Ar putea fi interesant să-l analizăm pe scurt pe Galen, pentru a înțelege semnificația schimbărilor care au avut loc în secolul **al III-lea** și rolul jucat de exegeza lui Aristotel (vezi **Capitolul** 8, pp. 159-72). Galen a lucrat, în cea mai mare parte, în secolul **al II-lea** , înainte de Alexandru din Afrodisia. Formarea sa de medic-filosof a fost enciclopedică, probabil fără egal la acea vreme: Galen relatează că a fost educat, la cererea tatălui său, de maeștri aparținând - principalelor școli filosofice (vezi Galen, *De animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* **V** 41-42 Kuhn). Din păcate, lucrările sale filosofice s-au pierdut în mare parte, dar, din câte putem reconstitui din scrierile care au supraviețuit, cunoștințele sale despre operele lui Aristotel au fost extinse și aprofundate. Galen este, de fapt, singurul caz documentat cu certitudine, înainte de Plotin, al unui autor non-peripatetic în sens strict, care avea cunoștințe extinse și directe despre tratatele aristotelice. Având în vedere această premisă, este interesant de observat că receptarea lui Aristotel de către Galen este diferită de cea întâlnită la Alexandru din Afrodisia și la comentatorii neoplatonici ulteriori: lucrările sale biologice, în special *De partibus animalium,* ocupă o poziție centrală (previzibilă), la fel ca și tratatele sale de logică. În schimb, legătura particulară dintre logică

iar ontologia, centrată pe doctrina formei esențiale, care constituie aspectul cel mai frapant și recurent al aristotelismului lui Alexandru și al comentatorilor neoplatonici, lipsește la Galen. Pentru Galen, în plus, Teofrast este o autoritate filosofică plasată în general alături de cea a lui Aristotel și pe același nivel (cf. *Deplac. Hipp. et Plot.* V 213 Kuhn); pentru neoplatonici , însă, Aristotel este cel care deține un privilegiu incontestabil, filtrat prin exegeza lui Alexandru (cf. Chiaradonna, 20098). În cele din urmă, Galen îi cunoaște și îi comentează pe Platon și Aristotel, dar este totuși pe deplin implicat în disputele de origine elenistică privind cunoașterea. Citind lucrările sale, se are impresia clară că îi consideră pe stoici și pironieni drept adversari reali în dezbaterea filosofică: o impresie foarte diferită de cea pe care o obținem din aluziile la filozofiile elenistice la autorii de după Alexandru. Prin exegeza sa sistematică a lui Aristotel, cu orientare metafizică, Alexandru din Afrodisia a pregătit astfel terenul pentru celălalt mare autor sistematic al secolului **al III-lea** , Plotin, care exemplifică pe deplin tendințele filosofice caracteristice antichității târzii.

Universalii

După ce am schițat cadrul istoric al aristotelismului între Andronic și Alexandru, este oportun să examinăm câteva teme filosofice asupra cărora comentatorii și-au concentrat atenția. În domeniul logicii, dezbaterea despre universale prezintă un interes deosebit. În *Categorii,* Aristotel formulează teza conform căreia genurile și speciile sunt substanțe secundare, în timp ce particularele sensibile (un anumit om, un anumit cal) sunt substanțe primare (*Cat.* 5 2a 11-18). Prin Simplicius, știm că Boethus din Sidon a interpretat *Categoriile* acordând o prioritate ontologică necondiționată particularelor sensibile. Universalele, potrivit lui Boethus, nu sunt doar substanțe secundare : ele sunt lipsite de orice substanțialitate. Prin urmare, Boethus a interpretat doctrina aristotelică conform căreia speciile și genurile sunt substanțe secunde, trăgând consecința cea mai radicală (neformulată de Aristotel în *Categorii)* - universalele nu sunt deloc substanțe; ele nu pot figura ca subiecte autentice ale predicației. Individuele sunt tot ceea ce există cu adevărat. Chiar dacă dovezile nu sunt întotdeauna clare, putem concluziona că Boethus a dezvoltat prin exegeza lui Aristotel o concepție filosofică nominalistă, conform căreia universalele sunt reduse la simple colecții de indivizi (vezi Chiaradonna, 2O13b) [4] .

După cum relatează Simplicio *(În Cat.* 50 2-9 Kalbfleisch), Boetus răspunde aporiei (de origine anonimă) conform căreia Aristotel susține că substanțele nu sunt inerente unui subiect, dar această teză este contrazisă de faptul că substanțele există în loc și timp. Ca răspuns la această obiecție , Boetus observă că substanțele nu pot fi inerente nici unui loc anume (deoarece se mișcă), nici unui timp anume (deoarece timpul curge continuu). Locul și timpul universale rămân, iar ca răspuns la posibila obiecție conform căreia substanțele ar putea fi inerente locului și timpului universale, Boetus afirmă că acest lucru nu este posibil, deoarece pentru Aristotel ceea ce este universal nu are o existență reală *(oude einai en hypostasei)* și, chiar dacă ar avea una, nu ar fi o realitate determinată *(ou ti einai).* O astfel de concluzie, însă, nu este niciodată formulată în mod expres în *Categorii* și poate fi definită corect ca un caz de suprainterpretare (Ferrari, 2010, p. 71): adică, Boethus extrapolează din text ceea ce nu este scris acolo, dar care, în ochii săi, rezultă direct din acesta. Poate că Boethus a folosit în exegeza Categoriilor *teza* enunțată de Aristotel în altă parte , și tocmai în *Metafizică* (vii 13): nimic din ce este universal nu este substanță. Făcând aceasta, el a elaborat împreună exegeza unui text și propria sa poziție filosofică, selectând o posibilă lectură a lui Aristotel.

Boethus cu siguranță nu a contestat existența substanțelor inteligibile: știm, de fapt, că a acceptat doctrina primului motor aristotelic (cf. Simplicius, *In Cat.* 302 12-16 Kalbfleisch). El, însă, a eliminat entități abstracte precum ideile și universalele lui Platon din ontologia sa, reducând întregul catalog al realităților existente la indivizi, adică la subiectele particulare ale proprietăților. Din acest punct de vedere, filosofia sa este cu siguranță înrudită cu ontologia stoică, dar Boethus pare să fi mers chiar mai departe decât concluziile stoicismului. Știm, de fapt, de la Simplicius că Boethus a scris o carte întreagă (poate o carte cu comentariile sale la *Categorii)* despre doctrina relativului, criticând poziția stoicilor și distincțiile complexe pe care le-au introdus. Probabil că Boethus și-a afirmat propria concepție despre subiectul particular al proprietăților împotriva tezelor lor și a redus relația la caracteristicile specifice ale particularităților sensibile (Simplicius, *In Cat.* 167 2-18 Kalbfleisch). Mai mult, Boe a negat existența unor cvasi-entități abstracte, cum ar fi înțelesurile stoice *(lekta)* (Simplicius, *In Cat.* 41 14-19; 41 28-42 2 Kalbfleisch). Aristotelismul său nominalist urmărea, așadar, să suprime orice mediere între gândire și particularitățile sensibile, eliminând radical concepte precum formă și esență (vezi Rashed, 2013 *)* .

Poziția lui Boethus a fost, după toate probabilitățile, ținta polemică a lui Alexandru din Afrodisias. În interpretarea sa sistematică a lui Aristotel,

Alexandru se ocupă de aceleași texte comentate de Boethus, folosește aceleași metode, dar ajunge la concluzii evident diferite. Pentru Alexandru din Afrodisias, de fapt, substanțele secundare din *Cat.* 5 nu sunt colecții de indivizi, ci esențe sau naturi imanente lucrurilor. Aceste naturi nu sunt în sine universale, ci universalul este un accident care li se poate atribui în măsura în care aceste naturi determină o pluralitate de obiecte particulare sau sunt concepute de suflet în abstracție de materie . [5] În timp ce Boethus susține că doar subiectele inerenței sunt substanțe, Alexandru din Afrodisias (bazându-se pe un pasaj specific din Aristotel, și anume *Cat.* 2. ia 14-2.5) răspunde că părțile substanțelor sunt, de asemenea, substanțe: esența este o parte constitutivă a compusului sensibil și, prin urmare, este impropriu să o reducem la un simplu accident (cf. Alexandru din Afrodisias, *Quaest.* **I** 8 17 17-2.2.; **I** 17 30 10-16; **I** 2.6 42. 2.42.2.5 Bruns). Dacă Boethus din Sidon este fondatorul soluțiilor nominaliste la problema universalelor, Alexandru din Afrodisias este fondatorul soluțiilor esențialiste. Cu toate acestea, esențialismul lui Alexandru din Afrodisias este foarte diferit de cel al lui Platon. În *Quaest.* **I** 3, el oferă cea mai completă imagine a poziției sale. Întrebarea este dedicată stabilirii *a* ceea ce există o definiție și începe cu prezentarea a două teze care sunt în egală măsură respinse de Alexander. Conform primei teze *(Quaest.* **I** 3 7 2.0-2.4 Bruns), definițiile s-ar referi la particularități. Conform celei de-a doua teze (7 2.42.2.7 Bruns), definițiile s-ar referi la o realitate comună separată de particularități, o natură incorporeală și eternă. Potrivit lui Alexander, definițiile presupun obiecte stabile, astfel încât să fie înțelese în mod adecvat prin rațiune. Aceasta exclude posibilitatea ca definițiile să se refere la particularități, care există împreună cu accidentele și sunt lipsite de stabilitate. Pe de altă parte, stabilitatea nu ar trebui să conducă la postularea unor obiecte independente de particularități, deoarece în acest fel realitățile definite ar fi deconectate de particularitățile la care definițiile trebuie, într-un fel, să se refere. În realitate, definițiile se referă la realități comune care se află în indivizi sau la aceștiași indivizi în măsura în care sunt determinate de realitățile comune imanente lor (7 2.72.2.8 Bruns). În această formulare sunt rezumate motivele care îl împing pe Alexandru să se abată atât de nominalism, cât și de realismul platonician. Întrucât definițiile se referă la entități comune și ireductibile indivizilor, ipoteza nominalistă trebuie respinsă; totuși, particularitățile nu pot fi pur și simplu excluse din obiectul definiției: dacă acesta ar fi cazul, am putea defini omul universal, dar această definiție nu ar putea fi aplicată în niciun fel oamenilor particulari. Teza susținută de Alexandru este o cale de mijloc între nominalism și realismul platonician. Există puncte de contact evidente între nominalismul lui

Boethus și prima ipoteză respinsă de Alexandru în *Quaest.* **I** 3. După cum s-a menționat mai sus, potrivit lui Boethus nu există naturi comune și definibile: obiectul definiției sunt indivizii făcuți într-un anumit fel. Acum, în timp ce pentru Alexandru faptul că mai mulți indivizi sunt „făcuți așa și așa" presupune existența unei entități conform căreia (7 28 Bruns) aceștia sunt făcuți așa și așa, nimic similar nu pare a fi admis de Boethus. Conform perspectivei lui Boethus, faptul că indivizii sunt creați într-un anumit fel, adică anumite diferențe le sunt inerente, este - ca să spunem așa - un fapt primitiv, care nu necesită explicații suplimentare prin postularea unor entități universale și definibile conform cărora ar fi creați așa cum sunt.

Pe scurt, prin comentariul la Aristotel, Boetus și Alexandru formulează două teze al căror succes în filosofia ulterioară va fi notabil: pe de o parte, teza nominalistă conform căreia există doar particularele, iar universalele nu sunt altceva decât colecții de indivizi; pe de altă parte, teza esențialistă conform căreia există esențe imanente lucrurilor, iar universalele sunt un mod de a fi al acestor esențe imanente.

Forma și sufletul

Doctrina formei și a sufletului ne permite, de asemenea, să înțelegem opțiunile filosofice aflate în joc în aristotelismul comentatorilor și, încă o dată, Boetus din Sidon și Alexandru din Afrodisia apar ca cele două figuri cele mai semnificative. Într-adevăr, deținem un grup de mărturii privind doctrina sufletului la primii comentatori, care par să le conecteze concepțiile de cele ale primului peripatetic. Filosofi precum Aristoxen, Dicearh și Strato identificaseră sufletul ca „armonia" corpului, considerând astfel sufletul ca o simplă stare accidentală a corpului dependentă de acesta și lipsită de eficacitate cauzală (cf. **VOL. II, CAP.** 8). Primii comentatori au adoptat aceeași concepție generală, dar au aplicat-o lecturii tratatelor. Știm că Andronic a identificat sufletul cu amestecul de elemente corporale sau cu facultatea *(dynamis)* produsă de acest amestec (cf. Galen, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* **IV** 782-783 Kühn). Deși detaliile doctrinei sale sunt incerte, este plauzibil să o interpretăm ca o dezvoltare a doctrinei armoniei sufletului, iar în acest sens poate fi înțeleasă și referința lui Andronic la doctrina sufletului ca „număr auto-evolutiv" elaborată de Xenocrate (cf. Themistius, *In De anima* 32 22-31 Heinze).

Încă o dată însă, Boethus din Sidon este cel care oferă cea mai interesantă versiune a acestei poziții. Știm că Boethus a criticat dovezile nemuririi sufletului

furnizate în *Fedon,* bazându-se astfel pe argumentele deja formulate de Strato din Lampsacos ([Simplicius], *In De anima* 247 23 26 Hayduck; cf. Trabattoni, 2011). Însă un fragment din *Comentariul la Categorii* transmis de Simplicius *(In Cat.* 78 4-20 Kalbfleisch) oferă cele mai interesante perspective. Boethus compară doctrina substanței Categoriilor, conform căreia *ousia* este „o singură categorie", cu împărțirea substanței în formă, materie și compozit, stabilită de Aristotel „în altă parte" (ne putem gândi la *Metafizică* sau la *De anima).* Concluzia la care ajunge Boethus este surprinzătoare, ca să spunem așa: în timp ce materia și compozitul satisfac criteriile de substanțialitate stabilite în *Categorii,* forma, care se află în materie ca „în altceva", trebuie exclusă din substanță și va intra fie în categoria calității, fie în cea a cantității, fie în altă categorie. Pe scurt, Boethus aderă la concepția substanței ca subiect particular al proprietăților și nu ezită să excludă forma din substanță pentru că aceasta aparține unui substrat diferit, și anume materiei. Nu este ușor de înțeles care era statutul categorial al formei pentru Boethus, deoarece cuvintele folosite de Simplicio se pretează la interpretări diferite (Rashed, 2013). Totuși, un punct este clar: nominalismul lui Boethus nu numai că l-a condus la excluderea posibilității ca universalele să fie entități reale, dar a fost asociat cu un anti-esențialism în virtutea căruia forma unui corp este redusă la un simplu atribut sau aspect inerent corpului material și este lipsită de caracter substanțial. Boethus ajunge la această concluzie observând că definiția substanței *primare* din *Categorii* se aplică doar materiei și compozitului, întrucât materia și compozitul posedă faptul că nu se spun despre niciun subiect și nu există în niciun subiect (cf. Aristotel, *Cat.* 5 *2a* 11-13; 3a 8-9). Din această observație, Boethus deduce că forma este independentă de categoria de substanță. Prin urmare, Boethus construiește o ontologie aristotelică bazată pe o lectură radicalizată a *Categoriilor* (radicalizată deoarece substanțele secundare sunt excluse din prima categorie), apărată în detrimentul hilomorfismului. De aici și respingerea doctrinei formei esențiale.

Încă o dată, Alexandru din Afrodisia dezvoltă o lectură a *corpusului aristotelic* diametral opusă celei a lui Boetus. Ca și în cazul universalelor, Alexandru nu apără o poziție platonică: el nu afirmă că sufletul este o substanță în sine, independentă de corp. Totuși, modul în care Alexandru elaborează hilomorfismul aristotelic pune pe deplin accentul pe substanțialitatea formei, contestând în mod clar faptul că forma esențială (și, prin urmare, sufletul) este un simplu atribut sau accident al corpului material. Doctrina Categoriilor *în sine,* dacă este înțeleasă corect, nu se opune, potrivit lui Alexandru, acestor concluzii (cf. Alexandru din Afrodisia, *De anima libri mantissa* 119 31; 120 17 Bruns;

Quaest. I 17 29 31-30 22; I 8 17 30-18 4 Bruns). În lucrarea sa *De anima* (cel mai probabil o versiune prescurtată și simplificată a *Comentariului său la De anima,* acum pierdut: vezi Accattino, Donini, 1996, pp. **VII-XI**) , Alexandru leagă strâns sufletul (ca orice formă hilomorfă) de corp, afirmând explicit că acesta provine din amestecul de corpuri care acționează ca substrat al său. Totuși , acest lucru nu face din suflet un simplu atribut sau o stare a corpurilor, precum armonia: „Sufletul nu este de fapt amestecul de corpuri, despre care se știe că este armonie, ci mai degrabă puterea *dynamis*\ care se generează în urma acestui amestec și care corespunde potențelor produselor medicamentoase care sunt rezultatul combinării mai multor medicamente” *(Deanima* 24 21-24 Bruns; trad. Accattino, Donini, 1996) .

Pe scurt: deși depinde de corp și de constituția sa, sufletul nu este un simplu atribut lipsit de eficacitate cauzală. Dimpotrivă, este înzestrat cu proprietăți proprii, care nu sunt reductibile la cele ale corpurilor cărora le supraviețuiește sufletul; în plus, sufletul posedă o putere cauzală specifică .[6] Deși depinde de corp pentru existența sa, sufletul nu este un simplu atribut, ci este esența, forma și perfecțiunea corpului căruia îi aparține. Condiția sa nu este cea a unei stări simple, inerente unui corp înzestrat cu propria identitate. Fără formă, corpul însuși nu ar exista: forma este cea care conferă corpului propria identitate esențială (sufletul este „cauza ființei” corpului căruia îi aparține). «Sufletul nu se află în corp nici măcar ca într-un substrat sau ca un accident: deoarece sufletul este o substanță și poate primi contrariile, în timp ce niciun accident nu este o substanță. „Mai mult, ceea ce se află într-un substrat nu este cauza existenței sale (substratul său poate exista și fără el), ci corpul organic, în care se află sufletul, își are ființa organică din suflet» *(De anima 14* 24-15 5 Bruns; trad. Accattino, Donini, 1996) .

Aceste teze au consecințe interesante pentru analiza procesului cognitiv. Pentru Alexandru, orice cunoaștere, pornind de la percepție , se dezvoltă în strânsă relație cu corpul, chiar dacă nu poate fi asimilată unui proces corporal. Activitatea sufletului privește forma, dar nu ar putea avea loc fără procese corporale concomitente. Acest lucru, notează în mod explicit Alexandru, se aplică și gândirii: „Și chiar și gândirea, dacă nu este lipsită de imaginație, chiar și ea trebuie realizată prin corp” *(Deanima* 120 Bruns ; trad. Accattino, Donini, 1996). Într-adevăr , gândirea constă în separarea formei percepute de materie și în aprehensiunea universalului: să luăm în considerare procesul prin care se trece treptat de la percepția unui singur animal la formarea conceptului rațional al

speciei sale. Un proces similar are loc, conform lui Alexandru din Afrodisia, în intelectul material al fiecărei ființe umane. Prin activitatea continuă în raport cu forma, intelectul material se perfecționează, devenind astfel un intelect „în obișnuință”, capabil să păstreze concepte în sine ca și cum ar fi într-o stare de repaus și să le activeze fără a se baza pe percepție *(Deanima* 85 11-86 14 Bruns). Intelectul „în obișnuință ” care activează forma păstrată în el este „în act”: el, observă Alexander , nu este altceva decât forma gândită *(Deanima* 86 15 Bruns).

Toate acestea reprezintă un proces uman, care se dezvoltă de la percepție - pentru a ajunge la cunoașterea conceptelor abstracte și universale. Pe de altă parte, Alexandru recunoaște că trecerea de la intelectul material la cunoașterea formelor necesită existența unui intelect deja în act, care este cauza obiceiului intelectului material *(De anima* 88 24 Bruns). Pentru Alexandru din Afrodisia, intelectul activ este unic și identic cu intelectul divin, motorul nemișcat, forma pură fără materie (cf. *De anima* 89 9-18 Bruns). Doctrina intelectului activ expusă în *De anima* de Aristotel este notoriu de controversată, iar interpretarea propusă de Alexandru nu este deloc improbabilă. Ne permite să reconciliem două elemente cheie ale gândirii aristotelice. Pe de o parte, caracterul hilomorf, corporal, al tuturor proceselor psihice. Pe de altă parte, necesitatea ca toate procesele, și în special gândirea, să fie raportate la o cauză superioară, primul principiu, care este forma pură și intelectul pur. Trebuie menționat că Aristotel nu numește niciodată primul motor o „formă” lipsită de materie. Alexandru din Afrodisias, însă, rezervă această denumire atât pentru primul principiu, cât și pentru inteligențele cerești care mișcă cerurile. Utilizarea termenului „formă” pentru a desemna motorii nemișcați relevă o convergență suplimentară cu platonismul.

Alexandru nu este un aristotelic platonizant. Cu toate acestea, el își elaborează interpretarea lui Aristotel subliniind pe deplin aspectele pe care Aristotel le-a moștenit de la Platon: în primul rând, centralitatea formei și esenței. Este firesc ca o astfel de interpretare să fi fost potrivită filozofilor ulteriori, începând cu Plotin, care a criticat adesea concluziile lui Alexandru sau le-a adaptat platonismului, dar, în general, nu a pus la îndoială interpretarea sa generală a lui Aristotel . Aristotelismul nominalist al lui Boethus, pe de altă parte, s-a bucurat de mai puțin succes și a fost, în esență, înlocuit de esențialismul lui Alexandru.

Providența și soarta

După cum am menționat deja, Alexandru din Afrodisia este responsabil pentru o

critică amănunțită a stoicismului în lumina filosofiei peripatetice. Critica sa, însă, nu este doar polemică. De fapt, cel mai interesant aspect al exegezei lui Alexandru constă în a demonstra că există o soluție aristotelică la problemele ridicate de filosofiile elenistice: o soluție care este în mod natural diferită de cea a adversarilor săi, dar care preia întrebările filosofice ridicate de acestea, încercând să le rezolve într-un context doctrinar aristotelic. Cel mai faimos și interesant caz este cel al destinului și providenței: în acest caz, apar consecințele etice și cosmologice ale doctrinei formei și esenței (adevăratul pilon al aristotelismului lui Alexandru) . Lui Aristotel îi lipsește , în esență, o doctrină a providenței în raport cu lumea noastră. Ordinea și regularitatea perfectă se aplică regiunii cerești, în timp ce lumii sublunare îi lipsește necesitatea care se aplică cerurilor constituite de eter. O astfel de poziție este evident diferită de cea stoică, pentru care lumea sensibilă este, în ansamblu, un sistem perfect coeziv, reglat de principiul divin imanent. Știm că în epoca imperială, peripateticii au fost acuzați că neagă providența pentru regiunea sublunară, iar critica putea fi extrem de polemică. Nu doar stoicii erau acuzați: *și platonicienii* puteau afirma împotriva peripateticilor o doctrină complexă a destinului și a providenței, dezvoltată pe baza lui *Timeu* și a doctrinei demiurgului inteligent care a organizat cosmosul. Cu puțin timp înainte de Alexandru, platonicianul Atticus adresase o critică usturătoare peripateticilor, acuzându-i că împărtășesc respingerea providenței de către epicurieni, fără a avea măcar curajul să o declare deschis (cf. Atticus, fr. 3 des Places) .

se încadrează câteva dintre scrierile importante ale lui Alexandru pe tema providenței și destinului : tratatele *Despre Soartă* și *Despre Providență* (transmise în două versiuni arabe) și *Quaest.* **II** *21,* în care Alexandru polemizează probabil împotriva criticilor lui Atticus [7.] Cu o exegeză rafinată , Alexandru repune chestiunea soartei și a providenței în contextul filosofiei peripatetice, exploatând cu abilitate referințele prezente în *corpusul aristotelic* și, în același timp, elaborând o soluție capabilă să răspundă problemelor ridicate de școlile elenistice și de adversarii aristotelismului. De o importanță crucială în acest sens este tratatul *De generatione animalium* (**ii** 10), unde Aristotel face ca ciclul transformărilor elementelor naturale unele în altele să depindă de mișcarea - corpurilor cerești (în special a Soarelui). Potrivit lui Aristotel, mișcările cerești, provocând anotimpurile, păstrează continuitatea generației și a corupției în lumea sublunară. Alexandru dezvoltă sugestiile lui Aristotel făcând ca aspectele

regulate ale naturii sublunare (procesele de generare și corupție, existența continuă a speciilor) să depindă de mișcările cerești. În regiunea sublunară, în plus, raționalitatea și regularitatea sunt garantate de forma hilomorfă care garantează regularitatea speciilor naturale (un om este cel care generează un om: cf. *În Metaf.* 103 33 Hayduck), al cărei caracter etern și regulat, așa cum tocmai am menționat, este legat de mișcările cerești. Pentru Alexandru din Afrodisia, aceste doctrine au un caracter distinct antiplatonic și sunt îndreptate împotriva tezei conform căreia structurile cosmosului nostru sunt rezultatul unei cauze productive raționale care generează ordinea cosmică prin contemplarea unei paradigme exterioare ei însăși. Pentru Alexandru, însă, paradigma nu este altceva decât forma hilomorfă imanentă, așa cum este considerată scopul mișcării naturale *(În Metaf.* 349 6-16 Hayduck). În consecință, structura hilomorfă a lumii sublunare și relația acestei regiuni cu mișcările cerești permit explicarea ordinii naturale fără a concepe natura ca o putere demiurgică sau artizanală. Atticus asimilase polemic negarea providenței de către Aristotel cu cea a lui Epicur. Observațiile lui Alexandru împotriva epicurienilor sunt deosebit de interesante din acest punct de vedere: el observă că epicurienii negau finalitatea în natură deoarece legau în mod eronat ordinea de alegere și raționament *(apud* Simplicio, *In Phys. 372* 9-15 Diels). Doctrina lui Alexandru despre cauzalitatea cosmologică își propune să respingă tocmai această concluzie: în opinia sa, există cu siguranță ordine în natură, dar această ordine nu depinde de raționamentul și alegerea exercitate de o cauză externă. De aici nu numai respingerea cauzalității demiurgice, ci și definiția naturii ca „putere irațională” *(alogos* [...] *dynamis:* cf. Simplicius, *In Phys.* 311 1 Diels; cf. Alexandru din Afrodisias, *In Metaph.* 104 3 Hayduck). Pentru a ilustra modul în care mișcarea naturală este transmisă de primul motor, Alexandru adoptă analogia mecanică a unei marionete ale cărei părți sunt conectate prin sfori (cf. Alexandru din Afrodisias *apud* Simplicius, *In Phys.* 311 8 și următoarele Diels). În acest proces nu sunt implicate nici alegerea, nici planificarea rațională, iar Alexandru dezvoltă distincția dintre artă și natură atât în tratatul *Despre Providență* , cât și în comentariul *la Metafizică (In Metaph.* 104 3-10 Hayduck).

Având în vedere aceste premise, nu va fi surprinzător că în tratatul său *Despre Soartă* , Alexandru din Afrodisia echivalează în mod explicit soarta cu natura: „Nu mai rămâne nimic de spus, așadar, decât că soarta se găsește în ceea ce se întâmplă prin natură, astfel încât soarta și natura sunt același lucru. Căci ceea ce se întâmplă prin soartă se întâmplă conform naturii, iar ceea ce se întâmplă conform naturii se întâmplă prin soartă. Prin urmare, nu este adevărat că omul derivă din om și calul din cal prin natură, dar nu prin soartă: mai degrabă, aceste

cauze se însoțesc reciproc, ca și cum ar avea doar o diferență de nume” *(Defato* 169 18-23 Bruns; trad. Natali, 2009).

Într-adevăr, chiar și stoicii, împotriva cărora se adresează Alexandru, ar fi acceptat identificarea naturii cu destinul. Ceea ce divide doctrinele filosofice este o concepție diferită despre natură. Pentru stoici, natura este legătura necesară a evenimentelor și include constituția individului. Pentru Alexandru, însă, natura este esența specifică, în timp ce constituția individului pare să rămână în afara a ceea ce este determinat în conformitate cu natura și, prin urmare, în conformitate cu destinul. Mai mult, urmând doctrina aristotelică, Alexandru precizează că natura nu operează invariabil și prin necesitate, ci doar „în cea mai mare parte”, admițând excepții. Pe scurt: prin identificarea destinului cu natura și prin elaborarea unei concepții aristotelice despre natură, Alexandru lasă loc - elementelor indeterministe și exclude acțiunea individuală din legătura necesară a evenimentelor (vezi Natali, 2009, pp. 60-1) .

În realitate, tratatul *Despre Soartă* pune probleme notabile de coerență internă, care au fost abordate și rezolvate diferit de către interpreți, în special în ceea ce privește explicarea acțiunii umane (vezi Donini, 1987) . În timp ce în prima parte Alexandru susține că viața etică a individului este determinată de caracterul sufletului, identificat cu natura individuală a fiecărei persoane *(De fato* 170 16-17 Bruns), în a doua formulează o teză clar nedeterministă, conform căreia, acționând, omul are facultatea *(exousia)* de a alege și opusul. Cu siguranță, această a doua poziție reprezintă cea mai clară și mai marcată îndepărtare de teza stoică și care pune și unele probleme de compatibilitate cu doctrina aristotelică a acțiunii: „Se presupune, de fapt, că, în acțiuni, avem această facultate [*exousia]* : să putem alege opusul și că nu tot ceea ce alegem are cauze prestabilite, astfel încât nu ne-ar fi posibil să nu-l alegem; Chiar și căința care vine adesea după alegeri este suficientă pentru a demonstra acest lucru.” „De fapt, ne pocăim și ne reproșăm nepăsarea noastră în deliberare, gândindu-ne că ar fi fost posibil să nu fi ales acest lucru sau să nu-l fi făcut” (Defato 180 25 31 Bruns; trad. Natali, 2009).

Poziția lui Alexandru este deosebit de interesantă și rămâne cea mai radicală afirmare a indeterminismului practic formulată în gândirea antică. Și în acest punct putem observa bogăția extremă a aristotelismului din epoca imperială. Aspectul central, în toate lecturile propuse, este constituit de tezele referitoare la logică și ontologie. După cum tocmai am văzut, chiar și etica lui Alexandru din Rodos depinde, în concluziile sale cele mai interesante și originale, de concepția sa despre formă și esență. Prin urmare, asistăm la o reorganizare logico-metafizică a gândirii aristotelice, asociată cu o intensă muncă exegetică asupra

tratatelor. După cum s-a menționat la începutul capitolului, consecințele vor fi decisive pentru neoplatonism și, mai general, pentru filosofia secolelor următoare .

4
Stoicismul imperial

de *Francesca, Alesse*

Caracteristicile stoicismului în epoca imperială

Stoicismul imperial, sau stoicismul epocii imperiale, se referă la dezvoltarea doctrinelor și învățăturilor uneia dintre principalele școli ale elenismului, Stoa, fondată la sfârșitul secolului **al IV-** lea î.Hr. sau începutul secolului al III- lea î.Hr. de Zenon din Citium, discipol al cinicului Crates din Teba și mai târziu al academicianului Polemon. Stoicismul elenistic s-a dezvoltat de la înființare până la cel mai semnificativ reprezentant al erei preimperiale, Posidonius din Apameea (cca. 135-50 î.Hr.), și s-a stabilit la Atena, unde exista un adevărat sediu instituțional (Stoa sau Porticus), apoi la Roma, începând cu secolul al II-lea î.Hr., și, ca să spunem așa, în medii periferice, datorită înființării unei școli stoice în Rodos de către Posidonius. Mai presus de toate, dar nu numai, Panaetius din Rodos (cca. 180-109 î.Hr.) a fost cel care a favorizat interpenetrarea culturii filosofice grecești și a clasei conducătoare romane, datorită șederilor sale îndelungate la Scipioni, cu care a menținut relații de prietenie. După el, discipolii săi Hecato din Rodos și însuși Posidonius au frecventat și ei Roma și au predat la ea (vezi VOL. III, CAP. 6).

Această fază intermediară din istoria stoicismului, legată nu doar și nu atât de evoluția doctrinară, ci și de fenomenele de impact, difuzie și interacțiune cu medii din ce în ce mai largi, este numită „stoicism mediu” de istoriografia modernă; este importantă pentru înțelegerea fenomenului tranziției filosofiei stoice de la epoca elenistică la cea imperială . Nu numai, de fapt, așa cum este de înțeles, difuzia și marea apreciere pe care anumite doctrine stoice întâlnite în societatea cultă romană (cum ar fi devalorizarea bunurilor materiale și externe, aprecierea sinuciderii, fatalismul) au devenit decisive; dar școala stoică însăși, ieșind din limitele instituției ateniene și din climatul viu, dar circumscris, al dezbaterilor dintre școlile din secolele al III-lea și al II-lea , a început să se confrunte cu teme conceptuale și metodologii ale...

reflecții inițial străine stoicismului zenonian sau chrysippean (vezi Donini, 1982; Reydams-Schils, 2005; Long, 2006) . Stoicismul își însușește, de asemenea, forme expresive (epistola, diatriba, memorialul) care îl fac un fenomen original al culturii din epoca imperială timpurie (vezi Manning, 1994) .

Un element particular al stoicismului imperial este în primul rând aderarea - unor personalități politice notabile, în special în sfera romană, comparativ cu o activitate scolastică mai puțin vizibilă în sfera greacă; cele două figuri principale sunt cu siguranță Seneca - care lasă o formidabilă mărturie intelectuală și literară a modului său de a adera la stoicism, pătruns de experiențe filosofice inițial străine , precum platonismul și chiar epicureismul - și Marcus Aurelius, ultimul protagonist al așa-numitei „epoci de aur" a imperiului și autor al unui fel de jurnal, o scriere care dezvăluie o sensibilitate foarte acută și receptivă față de cultura filosofică a vremii (vezi, despre Seneca, Inwood, 2005; despre Marcus Aurelius, Asmis, 1989). Însă relația strânsă dintre filosofia stoică și clasa conducătoare romană este un fenomen amplu care uneori pare să implice familii întregi: istoriografia amintește de cazurile lui Aulus Caecina Paetus și Thrasea Paetus mai ales pentru fermitatea cu care s-au opus principatului și cu care au ales să se sinucidă, respectiv în 42, sub Claudius, și în 66, sub Nero, ambii imitați de soțiile lor, Arria Major și Arria Minor; tribunul plebei Arulenus Rusticus, prieten al lui Thrasea; retorul și gramaticianul Lucius Annaeus Cornutus, autorul unui tratat de exegeză teologică; poeții Persius și Lucan, acesta din urmă implicat în conspirația lui Piso, la fel ca unchiul său Seneca; magistratul și consulul din 133 Junius Rusticus, amintit de Marcus Aurelius printre propriii săi profesori. În majoritatea cazurilor, după cum se poate înțelege, nu este vorba de filosofi care desfășoară o activitate exclusiv scolastică, ci de figuri politice și intelectuale care preiau din stoicism acele trăsături morale și atitudinale care exprimă cel mai bine sentimentele unei mari părți a clasei senatoriale de sub Principatul Claudiilor și le folosesc pentru o critică a obiceiurilor sociale și a exercitării autoritare a puterii (vezi André, 1987).

În al doilea rând, în epoca imperială, a apărut o predilecție pentru explorarea și utilizarea aprofundată, chiar și în forme retorice și literare, a temelor etice, psihologice și escatologice, mai degrabă decât reflecția sistematică asupra - teoriilor metafizice, fizice și logice care caracterizaseră atât de puternic stoicismul antic. Acest ultim aspect poate fi considerat în mare măsură o - consecință naturală a primului: de fapt, atracția pe care stoicismul a exercitat-o asupra personalităților romane angajate o mare parte din viața lor în activitatea politică s-a datorat în mare măsură unei concepții morale conform căreia fericirea

nu deriva din urmărirea bunurilor materiale și convenționale, ci din armonia cu natura și rațiunea universului. Acest lucru poate părea paradoxal, dar nu este, deoarece evenimentele turbulente și dramatice ale vieții politice romane au indus o stare de neînțelegere care a găsit în etica stoică (deși nu numai în ea) o puternică compensație morală și psihologică. Aceasta nu este o consolare banală în fața eșecurilor în carieră și a pierderii puterii, ci convingerea mult mai serioasă că esența morală a individului constă în apartenența sa la o ordine rațională ce cuprinde întregul univers; Această ordine este de natură axiologică și logică și, prin urmare, se impune nu numai cunoașterii și raționamentului deductiv, ci și acțiunii. Viața individuală, cu necazurile, obstacolele și asalturile ei, este terenul de testare al cunoașterii morale a lumii și al capacității de a recunoaște în fiecare eveniment prezența aceleiași ordini unice a universului.

Acest mod de gândire nu reprezintă cu siguranță o ruptură cu faza elenistică a filosofiei stoice, ci mai degrabă reprezintă o evoluție îmbogățită cu elemente din alte curente filosofice. Tema ordinii universale, înțeleasă ca o concatenare de cauze care determină fiecare eveniment, este aproape constantă în istoria acestei școli, la fel ca și ideea că scopul moral al acțiunii rezidă în coerența cu rațiunea și natura universului, la care fiecare act trebuie să se refere în cele din urmă. Însă urgența confruntării cu competiția socială și politică, nevoia frecventă de a se „adăposti” de soartă sau cel puțin de faptele dure ale vieții, i-au determinat pe stoicii imperiali sau pe simpatizanții stoici să îmbrățișeze elemente ale platonismului, în special ideea că în viața pământească, trupul și sufletul trebuie să coexiste, dar după moarte, sufletul se poate elibera și trăi într-o dimensiune superioară. În literatura stoică din epoca imperială și mai ales din epoca romană, asistăm la o reducere a valorii existenței pământești, aproape, am putea spune, invers proporțională cu poziția socială atinsă. Nu este o coincidență faptul că Epictet, Seneca și Marcus Aurelius manifestă o detașare *crescândă* de viață și de succesele ei materiale: de la învățătura lucidă și calmă a lui Epictet despre cum trebuie să distingem între ceea ce este în puterea noastră și ceea ce nu este și cum trebuie să renunțăm cu înțelepciune la ceea ce este în afara controlului nostru, la aspirația repetată și insistentă a lui Seneca pentru eliberarea sufletului de trup, o aspirație care nu respinge sinuciderea; și, în final, la recomandarea lui Marcus Aurelius de a-și exercita constant autonomia interioară în fața repulsiei, exprimată într-un stil realist și imagini vii, pentru evanescența și meschinăria lumii materiale.

Este demn de remarcat faptul că relația dintre detașarea crescândă de bunurile materiale și externe și succesul de care s-a bucurat stoicismul în rândul claselor conducătoare romane nu este întâmplătoare, ci mai degrabă reflectă o atitudine

culturală și filosofică de origine platonică pe care o vedem conturându-se deja în texte importante ale Romei elenistice târzii, în primul rând în *Discuțiile tuscane* și *în Visul lui Scipio al lui Cicero* . Această atitudine constă în propunerea unei perspective din care lucrurile considerate bunuri apar în adevărata lor meschinărie. Aceasta este metafora „privirii de sus", considerația sufletului care se ridică deasupra fluxului evenimentelor și a realității obișnuite, observându-le ca fiind nedemne și de mică importanță.

Dacă imaginea tocmai schițată conține aspectele importante ale așa- - numitului „stoicism imperial", nu trebuie trecut cu vederea faptul că în această perioadă a continuat activitatea școlilor (atât la Roma, cât și în orașele din zona lingvistică greacă) , în care predarea filosofiei stoice era, după toate probabilitățile, încă foarte coerentă cu dogmele stoei antice și cu divizarea sistemului dorită de tradiție. Lucius Annaeus Cornutus, Musonius Rufus și Epictet înșiși pot fi considerați adevărați învățători prin faptul că au transmis o învățătură care, în cazul lui Musonius și Epictet, ajunge la noi prin scrierea, de către elevii lor, a unor diatribe, un fel de reflecții sau dialoguri interne ale autorului cu sine însuși și în care sunt abordate principalele teme filozofice ale școlii. De asemenea, ne amintim de autori precum egipteanul Chairemon, preot, bibliotecar al Alexandriei și tutore al lui Nero, și de o personalitate asupra căreia merită să ne oprim datorită interesului pe care l-a dobândit treptat în ultimii ani, Herocle.

Seneca

Născut în **anul 4** î.Hr., s-a sinucis după ce a fost acuzat de trădare în anul 65, din cauza implicării sale în conspirația lui Piso. Seneca a fost complet implicat în evenimentele politice ale imperiului și o figură importantă în perioada de la Claudius la Nero. Este autorul unui *corpus important* de lucrări filosofice, literare și retorico-morale. Cele mai semnificative mărturii ale gândirii sale sunt, pe lângă *Scrisorile către Lucilius,* tratatele *Despre Providență* și *Despre Beneficii.* Acestea din urmă conțin cu siguranță cele mai evidente semne ale aderării lui Seneca la stoicism: *Despre Providență,* de fapt, abordează o chestiune de importanță capitală chiar și pentru stoicismul antic, și anume justificarea răului în prezența unui plan providențial divin care vizează binele; tratatul *Despre Beneficii* este scris pe modelul unei lucrări pe o temă similară (*charis)* compusă de stoic.
I Hecaton din Rodos, din secolul î.Hr., se concentrează pe analiza unui anumit tip de comportament, dictat de sentimentele sociale și de afinitatea omului față de

semenii săi; este o temă etică ce îi angajase deja pe larg pe Aristotel și Teofrast și care reprezintă un *topos* al întregii reflecții morale elenistice.

Pe lângă aceste scrieri, idei relevante din punct de vedere filosofic sunt uneori conținute în unele opere morale, precum *Despre viața fericită, Despre consecvența înțelepților, Despre scurtimea vieții,* unde Seneca își pune în valoare cunoștințele și mai ales concepțiile și liniile de bază ale unei culturi etice care s-a răspândit de la elenismul târziu încoace și care reușește să împace stoicismul cu idei din tradiția peripatetică și chiar epicureanism.

II Gândirea filosofică a lui Seneca este, așadar, transmisă în multe dintre scrierile sale și, prin urmare, este potrivit să ne concentrăm atenția asupra unora dintre ele care conțin liniile generale ale interpretării lui Seneca asupra învățăturii stoice și a combinării originale a stoicismului cu alte tradiții speculative.

Cel mai semnificativ și util document în acest sens este *Scrisoarea* 65. În ea putem identifica cel puțin două teme majore: cea ontologică, și mai precis cea etiologică, referitoare la principiile ființei și cauze; și cea antropologică și escatologică, referitoare la structura omului, natura componentelor sale și destinul care îi așteaptă dincolo de viața pământească. Seneca ilustrează principalele doctrine ale cauzelor: cea platonică, cea aristotelică și cea stoică. Doctrina platonică (pe care Seneca o expune conform unei viziuni care include dezvoltările timpurii ale exegezei elenistice și protoimperiale a platonismului) susține existența a cinci cauze: forma, materia, creatorul, care folosește forma pentru a modela materia, scopul și ideea, care este forma înțeleasă nu ca o conformație a materiei, ci ca un principiu inteligibil care dăinuie etern fără a fi imanent materiei și care poate exista în mintea creatorului divin. Doctrina aristotelică admite patru cauze: forma, materia, agentul sau cauza eficientă și scopul.

În cele din urmă, stoicismul admite o singură cauză, afirmând că există două principii ale realității: materia, care este un principiu nedeterminat, adică fără formă în sine și în întregime pasiv; și agentul, sau creatorul, Dumnezeu însuși, care este principiul activ care își exercită activitatea asupra materiei. Întrucât Seneca înțelege evident prin cauză doar o cauză activă și nu și condiția care face posibilă producerea sau nașterea unui individ, materia nu este propriu-zis o cauză, iar etiologia stoică este, prin urmare, redusă la un singur principiu cauzal.

Aderarea lui Seneca la viziunea stoică este dedusă din faptul că, potrivit lui, teoria stoică admite atâtea cauze câte sunt necesare, în timp ce atât Platon, cât și Aristotel măresc numărul fără motiv. Într-adevăr, forma imanentă materiei, ideea ca formă separată de materie, scopul, nu sunt altceva decât expresii ale activității unui autor sau creator, care joacă rolul unui principiu eficient și activ. Materia, pe de altă parte, nu este deloc o cauză, ci doar o condiție care face posibilă producția; dar atunci ar trebui să includem printre cauze și alte condiții , cum ar fi timpul, spațiul și mișcarea. Astfel, Platon și Aristotel admit fie prea multe cauze, fie prea puține (adică, în cazul în care toate condițiile care însoțesc fenomenele trebuie considerate și cauze, o ipoteză pe care Seneca, însă, nu o admite). Doar stoicii au implementat o economie corectă a principiilor, reducând cauza la cauza activă singură și relegând materia la condiția care face posibilă acțiunea cauzei active:

> Căutăm acum cauza primă și generală: este în mod necesar simplă, întrucât și materia este simplă. Dorim, așadar, să cunoaștem esența acestei cauze? Rațiunea este cea care creează *[ratio faciens*], adică Dumnezeu . Toate acestea pe care le-ați enumerat nu sunt cauze particulare diferite una de cealaltă, ci depind de una singură: cauza activă *[quaeJacit].* Spuneți că forma este o cauză? Dar artistul este cel care impune o formă operei; aceasta este o parte a cauzei, nu cauza în sine. Nici modelul nu este cauza, ci un instrument necesar cauzei. Modelul este la fel de necesar artistului ca dalta sau pila. Fără aceste unelte nu se poate practica o artă, totuși ele nu sunt părți ale artei, nici o cauză. „Scopul”, se va spune, „pentru care artistul își asumă să facă ceva este cauza”. Chiar dacă admitem că este o cauză, nu este o cauză eficientă, ci un accesoriu *[superveniens] (Ep* 65 iz-14; traducere ușor modificată de Monti în Canali, Monti, 1985).

În acest punct, *Scrisoarea* 65 se deschide către o altă perspectivă: către obiecția ipotetică referitoare la valoarea și mai ales la utilitatea unor astfel de reflecții.

abstract și de mică sau deloc relevanță practică, Seneca răspunde argumentând că, dimpotrivă, reflecția asupra problemelor teoretice este ceea ce se potrivește cel mai bine sufletului uman, sau mai degrabă componentei sale celei mai înalte, rațiunea . Aici începe o ilustrație celebră despre natura sufletului și relația sa cu trupul: sufletul uman este complet separat de trup și de lumea corporală în general; într-adevăr, este ca și cum ar fi închis în trupul care îl înlănțuie și îl trage în jos, când natura sa ar fi să se elibereze de tot ceea ce este pământesc și să se înalțe spre lumea pur inteligibilă: «Acest trup constituie o povară și o suferință pentru suflet: se simte oprimat și închis. Dar iată, filosofia sosește și invită sufletul să respire liber în fața spectacolului naturii, ridicându-l de pe pământ în regiunile divine. Aceasta este libertatea și digresiunea sufletului: el evadează astfel din închisoarea corporală în care este închis și se recreează în sferele cerești [...]. Înțeleptul , sau cel care aspiră la înțelepciune, rămâne atașat de corpul său, dar cu partea cea mai bună se desprinde de el și se ridică spre o sferă superioară» *(Ep.* 65 16-18; trad. Monti în Canali, Monti, 1985).

Orientarea platonică a acestei ilustrații este foarte evidentă: citatele și ecourile dialogurilor platonice, în primul rând *Fedonul,* ordinea generală a ideilor și o anumită rezonanță escatologică fac din aceste pagini senekiene cea mai clară dovadă a modului în care stoicismul se împletește cu platonismul într-o coexistență care se prezintă ca un model cultural răspândit. Cele două părți ale scrisorii, cea despre cauzele ființei și cea despre natura și destinul sufletului, par fără legătură și unite doar prin artificiu literar. De fapt, există o temă care le leagă mai substanțial: tema modului de viață și a superiorității vieții filosofului.

Recunoașterea, într-o oarecare măsură, a materialismului se repetă însă și în alte texte: în *Scrisoarea* 106, Seneca susține ideea corporalității bunurilor și relelor psihice și morale, bazându-se pe argumente pur stoice , primul dintre ele fiind că numai ceea ce este corporal este capabil să exercite vreo acțiune *(Ep.* 106 3-4). Conformismul cu materialismul are limite precise, așa cum se arată în *Scrisoarea* 113, în care filosoful expune și critică teoria conform căreia virtutea este o ființă vie în măsura în care este o dispoziție a unei ființe vii și corporale, sufletul.

Scrisoarea 74 , pe de altă parte, este un document foarte util pentru a obține o imagine de ansamblu asupra concepției lui Seneca despre bine și fericire. În ea, Seneca expune mai întâi doctrina stoică a binelui moral, apoi opiniile sale personale, care totuși coincid în esență cu cele ale școlii. Tema centrală a întregii expuneri este că singurul bine autentic din care omul trage un beneficiu real este virtutea, binele moral. Această presupunere este însoțită de alte definiții etice ca și corolare : virtutea este suficientă pentru atingerea fericirii (Ep. 74 2-3 și 6);

atașamentul față de alte bunuri care nu se identifică cu virtutea este sursa tuturor necazurilor sufletului, deoarece urmărirea lor face ca cineva să cadă pradă sorții (Ep. 74 7-8). Aceste prime două corolare se referă la principiul autosuficienței virtuții - adică principiul propriu-zis stoic conform căruia exercitarea virtuții este suficientă pentru atingerea fericirii - și la principiul autarhiei și apatiei omului înțelept, care nu este tulburat de nimic ce nu are un sens exclusiv moral.

Mai mult, a avea încredere că fericirea constă în alte bunuri decât virtutea înseamnă a ofensa providența divină, deoarece este ușor de observat că bunurile materiale sunt puține în lume în comparație cu relele și, mai ales, nu corespund meritelor individuale. Din aceasta, ar trebui dedus logic că zeii nu sunt doar lipsiți de generozitate, distribuind foarte puține bunuri materiale în comparație cu nevoile umane, ci și nedrepți, asigurându-se că astfel de bunuri ajung adesea la oamenii răi. Acest raționament ar produce un sentiment de ingratitudine față de divinitate (Ep. 74 10-12) și ne-ar împiedica să înțelegem adevăratele beneficii acordate de zei, dintre care cel mai mare este posedarea rațiunii și autonomia acesteia. A avea încredere că fericirea constă în alte bunuri decât virtutea înseamnă, în cele din urmă, a crede că omul poate și ar trebui să atingă o fericire superioară fericirii divine, dat fiind că zeii nu posedă plăceri senzuale, nici satisfacție emoțională, nici împlinire a dorințelor (Ep. 74 14-15). Prin urmare, aceste ultime două corolare provin din raționamentul inerent relației dintre om și divinitate. În cele din urmă, virtutea morală nu este cuantificabilă; ea nici nu crește, nici nu se diminuează; este o posesiune interioară, iar valoarea sa este constantă, indiferent de durata vieții noastre.

La principiile extrase din școală, Seneca adaugă câteva opinii personale care sunt în concordanță cu acestea: înțeleptul nu regretă pierderea unui alt bine decât virtutea, chiar și a unui prieten drag sau a unui copil, pentru că consideră un eveniment tragic un act al planului divin sau, ceea ce echivalează cu același lucru, al destinului. Virtutea este armonie, acordul dintre rațiunea umană și ea însăși și cu rațiunea universală: acest acord este spulberat de reacția violentă a sufletului la un eveniment care nu ține de voința noastră.

Musonius Rufus

Musonius Rufus, originar din Volsinii, a trăit în secolul I d.Hr. A fost condamnat de două ori la exil, prima dată în anul 65 d.Hr., sub Nero, pentru implicarea sa în conspirația lui Piso, iar a doua dată în jurul anului 80 d.Hr., sub Vespasian. Aceste experiențe personale nu au întârziat să influențeze gândirea lui Musonius, marcată de un stoicism ascetic și cinic care reapare de mai multe ori în istoria Stoa. Observațiile sale despre exil, [1] alimentate de experiențele sale personale, se încadrează în tradiția filosofică și literară cinic-stoică pe tema exilului ca emblemă a pierderii bunurilor materiale și externe. Gândirea sa (la fel ca cea a lui Epictet) a fost transmisă prin scrierea , de către elevul său Lucius, a unor diatribe, tratate filosofice sub formă de reflecții care combină trăsăturile analizei sistematice cu cele ale dialogului intern și scurte propoziții sau învățături aforistice , ușor și rapid de învățat.5 Conținutul diatribelor este aproape exclusiv de natură etico-politică. Tema dominantă în ele este problema comportamentului social, pe care Musonius o analizează pornind de la presupunerea naturii sociale a omului (vezi Bénatouil, 2009). Toate virtuțile, conform canonului celor patru virtuți cardinale, au ca scop principal pentru Musonius salvgardarea comunității politice și integrarea armonioasă a componentelor sociale. Kedemonia *(* „a avea grijă") este o noțiune recurentă în paginile lui Lucio care păstrează lecțiile maestrului, iar problema care reflectă cel mai bine această noțiune pare să fi fost cea a educației, căreia Musonio i-a dedicat numeroase reflecții (în Hense, 1905, cap. IV, xva, xvb, xviiia, xvmb).

În cadrul mai general al discuției despre sentimentul social și „îngrijirea", rolul pe care Musonius îl atribuie educației femeilor și locului lor în comunitate capătă o importanță centrală. El nu împărtășea egalitarismul puternic de origine platonică și stoică antică , [4] conform căruia, în statul ideal, femeile pot îndeplini toate sarcinile care sunt îndeplinite de bărbați: într-adevăr, Musonius este destul de clar în a preciza că femeile sunt rezervate spațiului domestic și familial, mai degrabă decât celui politic. Cu toate acestea, el explică în detaliu că natura femeilor este identică cu cea a bărbaților, deoarece acestea au același aparat psihic, emoțional și intelectual ca și bărbații. Motivațiile și scopurile acțiunii feminine au, prin urmare, aceeași valoare socială și chiar politică ca și acțiunea masculină; curajul de care dau dovadă femeile în apărarea...

Casa, viața copiilor și cea a soțului, chiar și în fața unui tiran și cu prețul propriei vieți, nu duc lipsă în niciun fel de respect față de valorile masculine tradiționale (în Hense, 1905, diatriba **III, IV,** xilla, xillb) [5.] Musonius moștenește cu siguranță o tradiție stoică anterioară, care datează cel puțin de la Antipater din Tars (secolul **al II-lea** î.Hr.), referitoare la căsătorie și care reprezintă, pe de o parte, o „normalizare" a eticii căsătoriei și a diferenței de roluri față de modelele platonic, cinic și zenonian; pe de altă parte, însă, acest filosof îmbogățește, probabil dincolo de ceea ce făcuse deja Antipater , reflecția asupra rolului femeii cu elemente extrase din sensibilitatea și jurisprudența romană.

În cele din urmă, trăsătura generală care caracterizează gândirea de ansamblu a lui Musonius este cea a asceticii, adică a exercițiului sau practicii vieții (în Hense, 1905, cap. **VI**) **.** Asceticismul, motiv care datează din cinismul antic, nu se realizează însă doar în practică, împotriva sau ca alternativă la reflecția teoretică. Musonius, pe lângă faptul că a adus o contribuție decisivă la renașterea imperială a cinismului , promovează o concepție a activității filosofice conform căreia, dacă exercițiul moral este cea mai importantă componentă a vieții filosofice, un astfel de exercițiu include și momentul teoretic. Cu alte cuvinte, orice activitate filosofică este exercițiu, începând cu dialogul cu un interlocutor și cu dialogul tăcut, interior al unui suflet cu sine însuși. Asceticismul nu este, așadar, o atitudine practică exclusiv antiintelectualistă, ci mai degrabă grija față de suflet, *epimeleia socratică,* la care munca intelectuală contribuie la fel de mult ca acțiunea. Diatriba, gen literar care caracterizează producția filosofică a epocii imperiale, răspunde exact acestui concept de ascetism filosofic.

Epictet

Epictet s-a născut în Hieropolis, un oraș din Frigia, în jurul anului 50 d.Hr. și a murit în Nicopolis, un oraș din Epir pe care l-a ales ca reședință permanentă, după ce a fost lovit de interdicția impusă filosofilor de Domițian, în anul 89/90. La Nicopolis a fondat o importantă școală stoică. Cunoaștem gândirea sa datorită unei lucrări de diatribe în patru cărți editate de elevul său Flavius Arrianus (Souilhé, 1943-65).

O piatră de temelie a gândirii lui Epictet este dezvoltarea unei metode filosofice ce constă în exercițiul pe care rațiunea trebuie să-l desfășoare în trei - domenii specifice și care este descrisă clar în *Diatribe:* «Există trei domenii *[topoi]* în care cel care dorește să devină un om al virtuții perfecte trebuie să se

exerseze: primul privește dorințele și aversiunile, pentru a nu eșua în propriile dorințe și a nu cădea în obiectul aversiunilor ; al doilea privește impulsurile și repulsiile și, pe scurt, datoria, pentru a acționa într-un mod reglementat, reflexiv și nepăsător; al treilea privește evitarea erorii și prudența în judecată și, pe scurt, asentimentele» *(Diatriba* **III** 2 1-2; trad. Cassanmagnago, Reale, 2009).

Primul domeniu, care metodic trebuie să fie primul, deoarece este pregătitor pentru celelalte și pentru întreaga educație filosofică în general, privește dorințele și aversiunile. Aceste mișcări ale sufletului sunt cauza nefericirii și a tulburării atunci când nu au fost antrenate să se îndrepte spre obiecte adecvate. Într-adevăr, dorind un scop de neatins, vom fi frustrați; fugind de un eveniment pe care viața ni-l prezintă, vom fi o pradă constantă a fricii. Astfel, primul exercițiu moral este de a ne îndrepta dorințele și aversiunile către acele obiecte aflate în puterea noastră de a le atinge sau de a le evita.

Al doilea domeniu al practicii filosofice privește mai direct cursul acțiunii practice, deoarece constă în a ști cum să reglezi impulsurile și repulsiile , ceea ce, potrivit lui Epictet, corespunde cunoașterii propriei datorii , adică cunoașterii a ceea ce trebuie să facem în fiecare circumstanță. În raționamentul lui Epictet, - impulsul (*ibome'i)* și repulsia *(aphorme) corespund unor concepte de bază ale stoicismului antic și nu sunt* identice cu dorința *(orexis)* și aversiunea *(enklisis).* Dorința și aversiunea pot fi, de fapt, orientate și către obiecte ideale, de neatins sau inevitabile, în timp ce impulsul și repulsia sunt impulsuri emoționale stârnite de un obiect extern despre care avem o reprezentare. Dacă experimentăm dorința pentru un obiect despre care *știm* că este în afara controlului nostru, aceasta nu va fi urmată de un impuls de a atinge acel obiect; frustrarea nu este cauzată de eșec, ci de faptul că dorința nu este educată filosofic. Dacă, pe de altă parte, dorim un obiect pe care credem că îl putem poseda, atunci dorința este urmată de un impuls de a- l atinge și, prin urmare, de o acțiune.

Al treilea domeniu, cel în care trebuie să exerseze cei care au făcut deja un anumit progres moral, constă în întărirea capacității de a distinge reprezentările și de a acorda consimțământul. Consimțământul *(synkatathesis)* este o noțiune fundamental importantă chiar și în stoicismul antic, deoarece reprezintă actul conștiinței prin care o reprezentare este judecată ca fiind adevărată. Actul de consimțământ joacă un rol decisiv între teorie și practică, deoarece, pe de o parte, este relevant pentru teoria cunoașterii și criteriul adevărului, pe de altă parte, este condiția acțiunii: se acționează atunci când s-a dat consimțământul unei anumite reprezentări a lumii exterioare. Din aceasta înțelegem importanța deținerii unui criteriu solid pentru a distinge între reprezentările înșelătoare și cele adevărate (vezi Long, 2002). Acest domeniu este ultimul, deoarece este cel care, dezvoltat

în mod adecvat, conferă autonomie de judecată și capacitatea de a alege liber, întărind orientarea corectă atât a dorințelor , cât și a impulsurilor.

În *Diate.* **III** 3 se vorbește despre o dublă sferă care constă în utilizarea corectă a reprezentărilor și în utilizarea corectă a dorințelor, aversiunilor și incluziunilor: «Fiecare suflet este condus prin natura sa, pe de o parte, să aprobe adevărul, să dezaprobe falsul și să suspende judecata în fața îndoielii; pe de altă parte, să se îndrepte cu dorință spre bine, cu aversiune față de rău și să nu simtă nici dorință, nici aversiune față de ceea ce nu este nici bine, nici rău» *(Diate.* III 3 2; trad. Cassanmagnago, Reale, 2009).

Dincolo de aparenta diferență de expunere, putem observa că este vorba de fapt de aceeași metodă de exercițiu filosofic descrisă în pasajul citat anterior: aici, primul domeniu constă în utilizarea corectă a reprezentărilor și, prin urmare, în capacitatea de a acorda consimțământul; al doilea se referă la controlul general al mișcărilor sufletului cele mai strâns legate de acțiunea practică, și anume dorințele, aversiunile și impulsurile. Faptul că, în acest caz, Epictet menționează mai întâi utilizarea consimțământului, care în pasajul anterior era enumerat ultimul și destinat celor mai avansați , depinde de o abordare diferită a naturii problemei și de perspectiva diferită din care este evaluat procesul de asceză filosofică: în primul pasaj, Epictet presupune că și controlul dorințelor și impulsurilor are loc cu ajutorul unui pedagog și sub îndrumarea unei îndrumări morale, în timp ce utilizarea corectă a consimțământului corespunde atingerii unei autonomii intelectuale complete și definitive, o condiție a autonomiei morale. În al doilea pasaj, Epictet descrie asceticismul filosofic nu din punctul de vedere al educației, ci din cel al secvenței naturale dintre reprezentare, consimțământ și impuls, așa cum o propovăduiau stoicii antici.

Reprezentarea *(phantasia)* este un concept central în teoria stoică a cunoașterii: reprezentarea cuprinzătoare *(phantasia kataleptike)* - adică o reprezentare provenită dintr-un obiect extern, cu caracteristici de evidență și conformitate cu obiectul, astfel încât nu poate fi confundată cu o reprezentare falsă, oricât de plauzibilă - era criteriul pentru a distinge adevărul de fals și căreia i se putea acorda consimțământul. La rândul său, consimțământul era, deja pentru stoica antică, condiția care face posibilă acțiunea, deoarece fără consimțământul la conținutul cunoașterii, impulsul de a acționa nu apare. Epictet presupune acest cadru, dar accentuează aspectul său practic. De fapt, utilizarea corectă a reprezentărilor duce la capacitatea de a alege și de a respinge. Importanța centrală a alegerii și a respingerii în reflecția lui Epictet și, prin urmare, accentul pus pe

capacitatea de a face alegerile corecte, provine dintr-un principiu fundamental al stoicismului antic: stoicii antici susțineau că singurul bine este virtutea morală, iar singurul rău este viciul moral. Orice altceva, adică lucrurile pe care opinia curentă le consideră bune și rele (bogăția, sărăcia, sănătatea, boala, viața și moartea în sine), sunt „indiferente", lipsite de valoare intrinsecă. Doar binele moral este un obiect al alegerii în sens absolut. Aceasta nu înseamnă că nici măcar lucrurile fără valoare intrinsecă pot fi alese sau respinse în funcție de circumstanțe și, prin urmare, pot fi obiectul impulsului și al repulsiei.

O altă teorie fundamentală în gândirea lui Epictet este distincția dintre ceea ce este în puterea noastră și ceea ce nu este în puterea noastră. Doar ceea ce este în puterea noastră ar trebui să fie obiectul alegerilor și deliberărilor noastre; ceea ce nu este în puterea noastră ar trebui considerat indiferent - adică acceptat dacă este voit de soartă, dar străin de capacitatea noastră de determinare și, prin urmare, nu ar trebui să fie obiectul așteptării, speranței sau fricii. Această teorie reunește într-o formulă originală, extrem de relevantă pentru filosofia antică târzie, diverse aspecte cheie ale eticii și teodiceei stoice antice. Distincția dintre ceea ce este în puterea noastră și ceea ce nu este, pe de o parte, reiterează teoria menționată anterior a indiferentului, intenționând să avertizeze că ceea ce „nu este în puterea noastră" nu este obiectul alegerii morale și trebuie acceptat sau abandonat în funcție de circumstanțe; pe de altă parte, reflectă determinismul stoic și ideea că evenimentele sunt determinate de un lanț cauzal complex căruia voința umană nu îi poate aduce nicio schimbare. Totuși, Chrysipp stabilise deja libertatea consimțământului, adică capacitatea de a accepta sau respinge reprezentări ale lumii exterioare și, prin urmare, de a urma sau respinge anumite impulsuri practice bazate pe aceste reprezentări, în funcție de primirea sau neacceptarea consimțământului. Epictet reînvie această idee, după cum vom vedea, cu noțiunea de alegere sau *prohairesis,* un concept de origine aristotelică pe care îl integrează foarte coerent în sistemul moral stoic.

În cele din urmă, distincția este influențată și de reflecțiile stoice asupra emoțiilor și a originii pasiunilor. Stoicii antici, de fapt, considerau pasiunea o formă de judecată și, prin urmare, un act al „hegemonicului" (rațiunea, numită tocmai partea hegemonică a sufletului și a întregului organism) care poate fi corectat prin educație. Dacă pasiunea nu provine dintr-o componentă a sufletului uman autonomă față de rațiune, conform modelului psihologic platonic și aristotelic, și dacă pasiunea este o opinie incorectă care poate fi urmărită până la adevăr, atunci se poate spune că pasiunile trebuie eradicate și nu doar moderate.

De aici și exaltarea apatiei înțeleptului. Epictet recuperează această analiză a pasiunilor într-un mod original, adică tocmai recomandând să învățăm să distingem ceea ce este în puterea noastră de ceea ce nu este: în această a doua - sferă, care nu poate fi intervenită în ordinea factuală, ci doar în cea a acceptării și reactivității conștiinței, își au originea cele mai negative emoții.

În cele din urmă, o caracteristică a reflecției lui Epictet este teoria *prohairesis.* Acest termen capătă relevanță filosofică datorită lui Aristotel, care îl folosește în tratatele sale etice atunci când ilustrează doctrina sa despre deliberare. La Aristotel, deliberarea *(bouleusis)* este un raționament care vizează stabilirea acțiunilor cele mai potrivite pentru atingerea unui scop bun (acesta din urmă fiind obiectul voinței). Rezultatul deliberării este, așadar, alegerea și adoptarea mijloacelor, adică a acelor acte a căror execuție, conform rațiunii drepte, duce la atingerea scopului. Alegerea numită *prohairesis* este diferită de *hairesis,* deoarece prima indică mai clar un act de preferință atunci când se confruntă cu un spectru de alegeri practice care, cel puțin la prima vedere, pot părea toate fezabile și la fel de bune. Aristotel este foarte clar în a reitera în mod repetat că înțelepciunea practică, spre deosebire de alte forme de cunoaștere, se concentrează asupra obiectelor care se schimbă (adică nu sunt nici necesare, nici eterne) și asupra cărora poate interveni acțiunea umană. Aceasta înseamnă însă că nu există o singură soluție, întotdeauna identică și necesară, la o chestiune de moralitate practică, iar deliberarea servește tocmai la găsirea celui mai potrivit mod de a acționa din când în când.

Din această ordine de idei, Epictet adoptă termenul *prohairesis* cu un sens precis care nu este identic cu cel aristotelic. În primul rând, la Epictet *prohairesis are și sensul de* personalitate morală individuală : în aceasta este influențat de etica stoicismului mediu, care îmbogățise noțiunea de conformitate cu natura cu noțiunea de natură individuală. Prohairesis *este* , așadar, acel caracter moral al individului, rodul unei alegeri făcute de rațiunea practică și care trebuie respectat de-a lungul vieții cu coerență și constanță. Acest mod de a înțelege *prohairesis* a fost, fără îndoială, influențat de o noțiune tipică stoicismului elenistic, cea de rol, exemplificată prin imaginea prosoponului *sau* personae *(* cf. de exemplu *Diatr.* **I** 2 8; **II** 1 15; **II** 10 7; **III** 5 16; **IV** 2 10). Teoria rolului, adică linia de comportament care trebuie adoptată în cursul vieții și care identifică un tip moral sau chiar un caracter individual, apare în literatura filosofică greacă încă din secolul al **IV-lea** î.Hr., cu Bion din Borysthenes, un filosof legat de cercurile cinice, și cu Aristippus din Cirene, de asemenea o figură proeminentă în cercurile socratice. Dar odată cu stoicul Ariston din Chios, imaginea măștii devine o emblemă

filosofică de mare importanță, indicând constanța acțiunii morale înțeleasă ca conformitate cu rațiunea și indiferență fundamentală față de lume și valorile sale convenționale. Pentru Ariston din Chios, înțeleptul este ca actorul bun care poartă indiferent masca lui Agamemnon sau pe cea a lui Thersites (adică joacă rolul omului puternic și nobil sau al celui umil și necunoscut) , identificând unicul scop al acțiunii tocmai în conformitate cu rațiunea și nu în atingerea obiectivelor materiale. În stoicismul ulterior, metafora actorului este încă folosită cu alte nuanțe de sens, iar în tratatul lui Cicero , *Îndatoriri , sub influența lui Panețiu din Rodos, aceasta* indică mai degrabă capacitatea de a alege un singur rol și de a-l pune în practică continuu și constant de-a lungul vieții. Și probabil lui Panețiu din Rodos îi datorăm originea teoriei celor patru *personaje* pe care o -găsim dezvoltată în *Îndatoriri (* 1110-114), în care fiecare persoană corespunde unui aspect al naturii și vieții omului (o *persoană* este dată de natura rațională, alta de caracterul individual, o a treia de alegerea unei activități, ultima de evenimente fortuite) .

Prin urmare, Epictet a moștenit o tradiție destul de complexă de înțelegere a personalității morale umane și putem observa în opera sa o combinație de elemente oarecum eterogene: Epictet , de fapt, uneori favorizează concepția universalistă a naturii umane ca rațională, ale cărei caracteristici morale proeminente sunt uniformitatea și constanța; alteori, însă, pare să favorizeze trăsătura individuală și mutabilitatea caracterului, precum și adaptarea acțiunii la circumstanțele și contextul social în care este inserat individul. Nu ar trebui însă să-l acuzăm pe Epictet de inconsecvență, ci mai degrabă să recunoaștem în reflecțiile sale rezultatul complex al unei lungi dezvoltări de idei care, pe de o parte, susține pietrele de temelie ale eticii stoice și, pe de altă parte, produce elemente de adaptabilitate la o societate profund schimbată.

Marcus Aurelius

Pe lângă unele scrisori, deținem o serie de reflecții scrise în greacă de Marcus Aurelius, un fel de jurnal spiritual care nu a fost destinat publicării , dar care a fost totuși transmis în tradiția manuscrisă până la prima sa tipărire din 1559. Aceasta, bazată pe mărturii bizantine, a dat textului titlul *Ta eis heauton,* pe care îl putem înțelege ca „Gânduri adresate lui însuși” (vezi Dalfen, 1987; Cortassa, 1984). Această scriere este cea mai importantă mărturie a gândirii împăratului. Firește, nu ar trebui să căutăm în ea o argumentare riguroasă sau o expunere doctrinară

sistematică și coerentă: este un jurnal personal autentic, în care împăratul a lăsat reflecții și gânduri, cu siguranță nu cu scopul de a le face o expunere publică.

O caracteristică a scrierilor împăratului este atenția deosebită pe care o acordă practicii examinării conștiinței, deja prezentă la Seneca . Această practică se realizează printr-o metodă care este și o metodă de expunere a gândurilor: implică examinarea constantă a propriilor acțiuni și reacții emoționale (sentimente și pasiuni), ambele judecate în lumina conceptelor cardinale ale eticii stoice, cum ar fi teoria indiferenței față de bunurile materiale sau idealul apatiei înțeleptului.7 Examinarea este, așadar, un ascetism, adică un exercițiu zilnic care vizează perfecționarea spirituală și rafinarea reacțiilor sufletului la evenimentele externe. Această examinare este un dialog intern constant care, atunci când este scris, dă naștere unui stil particular, diatriba; Acesta este un stil pe care îl întâlnim deja în operele scrise de studenții lui Musonius și Epictet (vezi Gill, 2006) și care seamănă cu dialogul, deși nu păstrează nici cadrul dramatic (dialog între mai multe personaje), nici procedura dialectică opusă : nu este vorba, de fapt, de a compara și apăra opinii contrastante (sau cel puțin, acesta nu este adevăratul scop al diatribei), ci de a pune sub semnul întrebării propriul „ego", expunându-i prejudecățile și viciile comportamentale.

Dintr-un punct de vedere strict teoretic, una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale reflecțiilor lui Marcus Aurelius, cea care revine în mod repetat și din care își trag sens celelalte puncte de vedere ale sale, exprimate într-un mod mai puțin sistematic, este constituită de o concepție tripartită despre om, în care concepția raționalistă tipic stoică se combină cu o puternică influență platonică. Conform lui Marcus Aurelius, omul este alcătuit din trei componente: intelectul, adică rațiunea pură; sufletul, care este sediul sentimentelor, pasiunilor și emoțiilor; în final, corpul, care ar trebui să includă și aparatul funcțiilor fiziologice (cf. *Ad se ipsum* **III** 16 1; **v** 26-27; X 11). 2-3) • Această diviziune tripartită este asociată cu o imagine, exprimată și ea de mai multe ori în meditații, conform căreia materia, adică lumea corporală și, prin urmare, și toate funcțiile umane care au o contiguitate mai mare cu corpul și cu lumea materiei, reprezintă o realitate „fluidă" și instabilă, care, asemenea apei mării sau curentului râului, tinde să scufunde și să trage chiar și cea mai bună componentă umană, intelectul *(Adse ipsum* **II** 17 I; **V** IO 5; **V** 23 2; **VII** 19 1-2; **IX** 29 1) •

Această imagine, care nu este exclusivă scrierilor lui Marcus Aurelius și este prezentă și la alți autori, inclusiv la Plutarh, are o mare relevanță ontologică: ea pornește de la conceptul că realitatea corporală este, în sine, lipsită de determinare și formă și, prin urmare, este „instabilă"; deși este un principiu peren, ca să spunem așa, ea contribuie la componenta perisabilă a compozitului

uman. Acestea sunt, evident, noţiuni de origine platonică, care se combină nu cu ontologia stoicului, ci cu doctrina sa etică. Într-adevăr, Marcus Aurelius insistă să-i recomande interlocutorului său ideal (adică, să ne amintim, sieşi) să protejeze şi să păstreze în integritatea sa ceea ce este mai preţios pentru el: raţiunea sau intelectul.

Imaginea apei curgătoare este, de asemenea, o metaforă pentru succesiunea frenetică a evenimentelor vieţii şi, prin urmare, sugerează o sensibilitate existenţială deosebită, cu atât mai semnificativă cu cât a fost dezvoltată de un om care nu avea cum să se sustragă de la îndatoririle publice. Aceasta este legată şi de imaginea recurentă a naturii trecătoare a timpului: viaţa aşa cum este trăită este întotdeauna cea a prezentului, întrucât trecutul şi viitorul nu există, nu sunt percepute imediat şi, într-adevăr, cu natura lor iluzorie, pot fi o sursă de eroare psihologică, producând nostalgie, aşteptări sau temeri care nu sunt fondate raţional (Ad se *ipsum* **II** 17).

Deşi antropologia lui Marcus Aurelius dezvăluie elemente de contaminare platonică sau platonică medie, din punctul de vedere al concepţiei despre natură, el împărtăşeşte teza tipic stoică a universului ca organism unitar şi coeziv, complet pătruns de raţiunea divină : în el totul este coordonat de aceeaşi serie cauzală, iar cel mai mic şi particular eveniment face parte dintr-o lege care domină universul şi din această lege îşi ia sensul *(Ad se ipsum* **II** *3-4;* **VI** 38; **VIII** *9-10;* **IX** *8-9*) . Implicaţiile deterministe şi morale ale acestei viziuni nu sunt departe de cele crisippeene: înţelepciunea omului constă în a-şi însuşi voinţa universală şi, în acelaşi timp, în a-şi recunoaşte propria componentă raţională ca un „fragment" al raţiunii divine. Universalismul şi determinismul, ca la Chrysipp, nu implică nici inacţiunea, nici egoismul social, nici absenţa responsabilităţii individuale, deoarece, deşi omul nu poate întrerupe sau schimba cursul evenimentelor, el are propria facultate de judecată şi libertatea de a da consimţământul reprezentărilor.

În cele din urmă, o trăsătură care califică gândirea lui Marcus Aurelius şi care se potriveşte bine naturii reflecţiei sale şi stilului expunerii sale este aşa-numita *meditatici mortis,* un element destul de răspândit în stoicismul epocii imperiale: „Aminteşte-ţi că inevitabil ceea ce te compune se va dispersa, sau micul tău suflet *[pneumation]* se va stinge sau va migra în altă parte" *(Adse ipsum* **VIII** *25 4;* trad. Ceva, *1989).* „Este propriu omului raţional să nu fie, în faţa morţii, superficial sau ostil sau arogant, ci să o aştepte ca pe orice alt fapt natural; şi aşa cum aştepţi acum momentul în care copilul va ieşi din pântecele soţiei tale , aşa pregăteşte-te pentru momentul în care sufletul tău va părăsi acest înveliş" *(Adse ipsum* IX *3 3-4;* trad. Ceva, *1989)* .

Marcus Aurelius pare să adere la tezele stoice fizice şi deterministe, dar

uneori dezvăluie o formă de agnosticism (cf. *Ad se ipsum* **VI** 10; **VII** *32;* **VII** ff 1-2) care nu are alt scop autentic decât acela de a sublinia mai puternic o prioritate filosofică: salvarea propriului profil moral și spiritual.

Hercule

Herocle a fost un filosof stoic care a trăit în secolul **al II-lea** d.Hr. și este un bun exemplu al modului în care era înțeleasă învățătura stoică în epoca antonină. Deși nu știm nimic despre biografia sa, în afară de o plasare cronologică generală , nici despre personalitatea sa, cunoaștem cel puțin două tratate ale operei sale: unul, de natură didactică și populară, referitor la îndatoririle sociale și intitulat *Despre acțiunile adecvate;* celălalt, mai tehnic și științific, axat pe teoria însușirii *(oikeiosis)* și intitulat *Elemente de etică*

În prima sa lucrare, din care au mai rămas doar câteva fragmente, păstrate de Ioan Stobaeus (autorul unei mari antologii de citate filosofice și literare), Herocle a formulat prescripții sau reguli de conduită pe care omul virtuos trebuie să le urmeze în relațiile sale cu statul, în cultul vinului, în cadrul familiei sale, cu soția și copiii săi. Deși rămășițele tratatului nu dezvăluie mari trăsături de originalitate, nici de extremă profunzime conceptuală, ele păstrează totuși o metaforă destul de semnificativă pentru modul de înțelegere a relației dintre individ și contextul care îl înconjoară: conform lui Herocle, ar trebui să ne imaginăm omul, sau mai degrabă, componenta sa cea mai nobilă, intelectul *(nous) ,* ca fiind centrul unei secvențe de cercuri concentrice. Fiecare cerc reprezintă o realitate cu care intelectul nu se identifică, dar este cu siguranță înrudit: primul cerc este dat de corpul individului în sine, al doilea de frații săi de sânge, cei următori simbolizează părinții și apoi, treptat, rudele mai puțin apropiate; urmate de cercurile reprezentate de membrii aceluiași trib, de concetățeni, de cei care locuiesc teritoriul înconjurător, până la cercul cel mai mare și mai cuprinzător, care reprezintă rasa umană (vezi Stobaeus, *Anth.* IV 671-673 Wachsmuth-Hense = fr. XI Arnim, 1906 = pp. 91-93 Ramelli-Konstan). Această imagine nu este introdusă pentru prima dată de Irod, ea având precedente deja la Cicero și poate la alți autori: totuși, este cea mai bună reprezentare a angajamentului stoic de a unifica o doctrină etică fundamentală a stoicismului, cea a însușirii, care în epoca elenistică ocupase de mult timp Stoa datorită posibilelor sale implicații egoiste (vezi **VOL. III,** p. 119).

Teoria însușirii susține că ființele vii, de la naștere, sunt împinse să se iubească pe sine și să caute mijloace de subzistență și sănătate fizică. Această teorie a apărut ca o alternativă la teoria epicuriană, conform căreia obiectul principal al impulsului uman, de la naștere, este plăcerea. Cu toate acestea, doctrina stoică, deși se prezenta ca o alternativă la hedonismul epicurian, a fost deschisă acuzațiilor de egoism și criticii conform cărora, dacă natura însăși induce autoînsușirea și iubirea de sine, atunci pentru a dezvolta sentimentul social și dreptatea, virtuți centrale în sistemul moral stoic, este necesară intervenția rațiunii, care, în acest caz, se opune impulsului natural. Strategia lui Ierode este de a demonstra, prin imaginea cercurilor concentrice, că însușirea fundamentală de sine nu este altceva decât primul pas către o însușire treptată, ca să spunem așa, din ce în ce mai incluzivă: familia este de fapt un cerc mai mare care înconjoară cel al propriului corp, adică al sănătății individuale; orașul este un cerc mai mare decât cel al familiei și așa mai departe. Faptul că acestea sunt *cercuri concentrice,* cu un singur centru reprezentat de o minte individuală, permite ca referința constantă la propria individualitate (tema originală a acestei doctrine) să fie compatibilă cu nevoia de a conferi interes celorlalți și de a-i include pe ceilalți, de la socri până la ființele umane în general , în orizontul intereselor aceluiași individ.

Importanța acordată de Hierocles teoriei însușirii este amplu confirmată de rămășițele celeilalte lucrări a sale, mai specializate, în care Hierocles nu numai că descrie și explică teoria, ci aduce și o serie de exemple justificative din lumea animală și dezvoltă consecințele sale sociale și politice, concentrându-se pe implicațiile sale emoționale și pe derivarea iubirii față de copii și față de alte ființe umane în general din iubirea de sine. Comparația dintre afecțiunea umană îndreptată față de ceilalți și instinctul de autoconservare tipic animalelor avea scopul, în intențiile lui Hierocles, de a stabili o punte între egoismul natural și un sentiment social la fel de natural (vezi Inwood, 1984).

5
Filosofie și iudaism: Filon din Alexandria de *Francesca, Calabi*

Atena și Ierusalim

> Dacă am căuta cauza prin care s-a format universul, mi se pare că nu am greși spunând ceea ce afirma unul dintre antici: că tatăl și creatorul lumii este bun. Datorită acestei bunătăți, el nu a refuzat să transmită excelența naturii sale unei substanțe care în sine nu avea nimic frumos, dar putea deveni orice. În sine, de fapt, îi lipsea ordinea, calitatea, viața, omogenitatea și era în schimb plină de eterogenitate, dizarmonie și discordie. A suferit o schimbare și o transformare în direcția opusă și spre mai bine, adică ordine, calitate, viață, omogenitate, identitate, armonie, concordanță , tot ceea ce este propriu ideii celei mai înalte (Filon din Alexandria, *De opificio mundi* zi-n) .

Astfel, Filon, un autor evreu de limbă greacă care a trăit în Alexandria, Egipt , între secolul **I** î.Hr. și **secolul** [I] d.Hr.1 Referințele imediate ale discursului său despre originea lumii sunt Biblia și Platon: lumea a provenit de la Dumnezeu, care a format-o printr-o alegere către bine. Dumnezeu a urmat un model conceput de el însuși, conform căruia a restaurat informele și dezordonatele la ordine, armonie și omogenitate. Ecourile Timeului *sunt foarte puternice,* inserate într-o interpretare a Genezei (cf. Runia, 1986; Radice, 1989; Reydams-Schils, 1999) . Interacțiunea dintre categoriile filosofice grecești și tradiția evreiască caracterizează întreaga operă a lui Filon. El citește textul biblic în lumina teoriilor stoice, platonice și aristotelice, dar și a interpretărilor anterioare ale Bibliei. Ea va constitui modelul pentru tradiția exegetică ulterioară și, de asemenea, pentru o linie de gândire fundamentată teologic, ale cărei rezultate vor fi prezente în gândirea ulterioară cel puțin până la începutul epocii moderne.

A trăit aproximativ între anii 30 î.Hr. și cândva după anul 41 d.Hr. în Alexandria , Egipt (devenită recent provincie romană) , membru important

al comunității evreiești locale, Filon a luat parte la viața socială și politică a orașului, participând la ceremonii, spectacole și jocuri. Poziția sa proeminentă
10 din ce în ce mai dificile cu conducătorii. În *anul 37,* orașul a fost marcat de conflicte și opresiune împotriva populației evreiești. O delegație a fost trimisă la Roma pentru a-i cere lui Caligula să intervină în numele evreilor și să le acorde libertatea de cult. Ambasada, la care a participat Filon și pe care a descris-o într-o lucrare intitulată *Ambasada către Gaius,* a fost întâmpinată cu batjocură și amenințări și nu a avut niciun rezultat. Conflictele au continuat și au atins o expresie deosebit de violentă în *anul 66,* în momentul revoltei iudeilor împotriva Romei, care a dus la înfrângerea Ierusalimului și distrugerea Templului. Filon, care a murit la scurt timp după *anul 41,* nu a participat.

Legat de Alexandria, orașul său natal, Filon simte, în același timp, o legătură puternică cu Ierusalimul, orașul „mamă”, locul Templului spre care converg aspirațiile și sentimentele tuturor evreilor. Prin urmare, are două referințe, două culturi și tradiții în care, la fel ca mulți evrei din diaspora, se identifică. Mânuiește cu ușurință instrumente din ambele domenii, combinând categorii, cunoștințe și istorii din ambele sfere (vezi Caquot, Hadas-Lebel, Riaud, *1986;* Sterling, *1999).* Scrie în greacă și interpretează textul biblic cu categorii filozofice grecești.1 În același timp, și într-o manieră complet coerentă, Biblia reprezintă pentru el textul autoritar pe care se întemeiază cunoașterea. Exegeza sa urmează reguli ermetice care vor fi ulterior codificate de rabini, dar care amintesc și de interpretările stoice și neoplatonice.5

Scrierile sale urmează în mare parte forma comentariului; astfel, lucrările - așa-numitului „Comentariu alegoric asupra Bibliei”, pe care le interpretează
11 Geneza. Alte texte expun Legea mozaică. Există, de asemenea, lucrări istorice, texte structurate sub formă de *Întrebări și Soluții și* scrieri filozofice.

Traducere și interpretare

Textul biblic la care face referire Filon este în greacă. Traducerea din ebraica originală a început în secolul **al III-lea** î.Hr. și a continuat timp de secole.

Este discutată în *Scrisoarea lui Aristeas,* o lucrare anonimă de datare incertă, despre care se spune că este scrisă în secolul **al III-** lea de un demnitar de la curtea regelui Ptolemeu **al II-lea** Filadelf. Conform *Scrisorii,* regele, dornic să achiziționeze toate cărțile din lume pentru biblioteca din Alexandria, a luat inițiativa de a procura un exemplar al Bibliei și de a-l traduce de către oameni înțelepți de mare cultură și evlavie. Este probabil ca traducerea Bibliei să fi fost

mai degrabă atribuită inițiativei membrilor comunității evreiești din Alexandria care, nemaiputând citi textul ebraic, doreau să aibă acces la un text grecesc fiabil, corect din punct de vedere filologic, înzestrat cu aceleași caracteristici sacre ca și textul ebraic. În versiunea Scrisorii , împreună cu un manuscris absolut precis al cărții, au sosit din Ierusalim șaptezeci și doi de traducători care au lucrat separat timp de șaptezeci și două de zile. După finalizare, diferitele traduceri au fost comparate, iar lucrarea a fost apoi citită public în fața comunității evreiești din Alexandria, care a decretat că nu trebuie modificată, având în vedere rigoarea și evlavia sa. Textul a fost apoi aprobat de Ptolemeu. Traducerea a primit astfel o dublă sancțiune: cea a comunității evreiești, care a adoptat-o pentru uzul sinagogal, și cea a regelui, care, plasând-o în bibliotecă, i-a confirmat rigoarea filologică.

Filon vorbește și el despre traducere, iar în *lucrarea sa „Viața lui Moise ”* (**37**) , descrie caracterul ei sacru. Conform alexandrinului, traducătorii nu își comparau munca în fiecare seară, ci lucrau separat, izolați în celule. Abia la sfârșitul lucrării traducerile erau comparate și constatate a fi perfect identice, termenii greci corespunzând complet celor ebraici aproape ca într-un calc, confirmând natura inspirată a operei. Această tradiție a fost preluată de diverși autori patristici: Irina , Pseudo-Justin, Epifanie, Augustin. Chiar și în mediul rabinic din perioada tanaitică, imaginea traducătorilor care lucrau în celule separate era acceptată *(Talmudb. Megillah* 9a), iar până la sfârșitul secolului **I** a fost folosită așa-numita traducere „Septuaginta”, de exemplu în școala rabinului Johanan ben Zakai. Din secolul **al II-lea** d.Hr. încoace, însă, a fost criticată, considerată imprecisă și nu foarte riguroasă. În locul său, avea să urmeze traducerea greacă a lui Aquila, compusă între 125 și 129 d.Hr., o lucrare mai fidelă originalului. Aceasta era încă acceptată în cercurile evreiești în secolul **al VI-lea** . Respingerea Septuagintei *a* devenit din ce în ce mai puternică până când s-a ajuns la o respingere definitivă. Un pasaj din *Massekhet Soferim,* o lucrare datând poate după mijlocul secolului al VIII-lea, mărturisește acest lucru: „Cinci bătrâni au scris *Tora* în greacă, iar ziua aceea a fost la fel de tristă pentru Israel ca ziua în care a fost făcut vițelul de aur” *(* **I** 6-10).

Odată cu traducerea „Septuaginta”, apar probleme exegetice, întrebări legate de trecerea de la o limbă la alta, studii etimologice și comparații între diferite forme de gândire. Apar întrebări cu privire la posibilitatea de a traduce, într-o altă limbă decât cea originală, texte autorizate al căror caracter inspirat este afirmat și de a traduce concepte și noțiuni legate de o tradiție într-un limbaj teoretic diferit.

Întrebările despre traductibilitatea limbilor aparuseră deja odată cu utilizarea ebraicei și aramaicei, dar acestea au găsit o nouă viață în întâlnirea dintre cultura

evreiască și cea greacă, în studiile etimologice și alegorice ale stoicilor, în cercetările filologice elenistice, în comentariile la Homer și Platon.

Este posibil ca o adevărată școală de exegeză să fi funcționat în Alexandria și ca tradiția interpretării să fi fost răspândită. Un exemplu în acest sens ar fi Aristobul, un autor care a trăit probabil între 175 și 150 î.Hr., din care au mai rămas câteva fragmente. El își propune să depășească imaginile textuale care pot părea rudimentare sau incomplete, să evidențieze înțelepciunea Bibliei și să ofere interpretări simbolice care surprind sensul profund al cuvintelor. Prin respingerea interpretărilor mitice, combinată cu depășirea literalismului ca scop în sine și căutarea adevărului dincolo de aparențe, el constituie un exemplu timpuriu și semnificativ al interpretării alegorice căreia Filon i-a acordat spațiu și importanță maximă. Este semnificativ faptul că unele dintre temele abordate de Aristobul au fost abordate și de Filon, care a oferit explicații care erau, în anumite privințe, similare, deși cu specificități notabile . Astfel, interpretarea pasajelor din Deuteronom 4:12 și 33 despre glasul lui Dumnezeu care se ridică din mijlocul focului: cuvintele divine sunt interpretate ca acțiuni. La fel și lectura zilei a șaptea: la geneza lumii, în cele șase zile ale săptămânii, Dumnezeu a impus ordine; ziua a șaptea este, pentru Aristobul, prima zi a cosmosului, momentul nașterii luminii care permite o viziune cuprinzătoare asupra tuturor lucrurilor. Și pentru Filon, ziua a șaptea, momentul încetării lucrării, este un început, prima zi a lumii în care Dumnezeu își observă lucrarea. Este o sinteză a contemplării, o paradigmă a activității teoretice. Interacțiunea dintre lectura textuală și utilizarea filosofiei grecești este evidentă aici, care devine un instrument exegetic, un mijloc de clarificare a Bibliei într-un context deschis explicațiilor raționaliste.

Presupunerea exegezei filoniene este că textul biblic conține adevărul și exprimă realitatea, formată de cuvântul divin. Acesta este eficient și ordonator, constitutiv al naturii și al Legii sale. Prin cuvânt, Dumnezeu a creat lumea. El a spus: „Să fie lumină” și a fost lumină; apoi a spus: „Să fie o întindere în mijlocul apelor și ea să despartă apele de ape” și așa a fost. La fel s-a întâmplat și cu pământul, cu fructele, cu luminatorii cerurilor, cu animalele – cu alte cuvinte, cu toate lucrurile care au luat ființă. Cuvântul divin a determinat existența lor; cuvântul a fost constitutiv al realității. În această perspectivă, *Tora,* textul biblic care conține înțelepciunea lui Israel și normele mozaice, este și o descriere a ordonării naturii; este legea lui Dumnezeu și, de asemenea, o paradigmă a formării lumii. Nu este o coincidență faptul că Biblia începe cu povestea nașterii cosmosului și a legilor care îl pătrund. Interpretarea textului biblic este o exegeză a pasajelor și normelor divine, dar și o lectură a realității, o înțelegere a naturii lucrurilor. Prin urmare, nu se poate face o distincție clară între filosofie și

hermeneutică, între investigarea realității și studiul textual.

Povestirile Bibliei reflectă adevăruri profunde: chiar și acolo unde s-ar putea suspecta inconsecvențe și absurdități, trebuie să considerăm în schimb că aceste elemente nu sunt specifice textului, ci mai degrabă o incapacitate de a-l citi. De aici și recurgerea la interpretări metaforice sau alegorice care țin cont de contradicții aparente, antropomorfizări și descrieri incompatibile cu grandoarea poveștii și a personajelor sale. În *Posteritatea lui Cain,* Filon clarifică sensul: „reprezentarea conținută imediat în cuvinte” nu corespunde realității, „ne putem gândi doar că niciuna dintre afirmațiile făcute nu trebuie luată literal și că ar trebui să mergem pe calea alegoriei” *(Deposteritate Caini 7;* trad. Mazzarelli, *1984).* Ceea ce ar trebui să urmărim este sensul ascuns al propozițiilor și cuvintelor, nu sunetul lor. Fiecare text prezintă un dublu nivel de limbaj. Chiar și Homer și Hesiod exprimă adevăruri ascunse care trebuie descoperite dincolo de imediat *(Deprovidentia* **II** 40); cu atât mai mult, Biblia, un text scris de Dumnezeu, care nu admite erori sau falsitate, trebuie citită atât simbolic, cât și literal. În acest context, filosofia joacă un rol fundamental: clarifică dificultățile și expune adevăruri ascunse. „Cuvintele rostite conțin semnificații simbolice referitoare la concepte care pot fi înțelese doar de intelect” *(De Abraham 119;* trad. Kraus Reggiani, 1979). Filosofia devine astfel un instrument pentru explicarea pasajelor greu de înțeles, de exemplu, poveștile din Geneza, care ar putea părea mituri, povești inventate pentru a înfrumuseța narațiunea. Ce înseamnă textul când vorbește despre un șarpe vorbitor, despre îngeri care păzesc Grădina Edenului, despre nevoia lui Dumnezeu de a lucra șapte zile pentru a crea lumea? Este într-adevăr o reptilă care oferă un fruct Evei pentru a o deruta? Au împiedicat heruvimii cu adevărat pe primii părinți să intre , mânuind o sabie în flăcări? Doar o lectură alegorică alături de cea literală poate explica sensul textului.

Această interpretare nu înlocuiește lectura literală, care rămâne fundamentală și baza oricărei alte exegeze, dar nu este singura. Astfel, Adam și Eva sunt cu adevărat strămoșii care au încălcat voința lui Dumnezeu; la Babel, oamenii au vrut cu adevărat să se ridice deasupra condiției lor; în Sodoma, indivizi ostili au provocat distrugerea orașului, dar, în același timp, Adam și Eva reprezintă intelectul și senzația unite de dorință/șarpe; oamenii din Babel sunt forțele sufletului unite pentru a lupta împotriva ordinii cerești; Sodoma face aluzie la pedeapsa pentru cei care încearcă să răstoarne valorile comune și să conteste ordinea stabilită de Dumnezeu. Prin urmare, este potrivit să se efectueze o lectură pe mai multe niveluri. Împărțirea temporală a creației, conform căreia Dumnezeu a creat lumea în șase zile și s-a odihnit în a șaptea, de exemplu, ar trebui citită

metaforic. Este neverosimil ca Dumnezeu să fi avut nevoie de mai multe zile pentru a organiza lucrurile și ca, obosit, să fi avut nevoie de odihnă. Nici nu - putem vorbi despre un calcul al timpului înainte de formarea stelelor. Creația a fost simultană: împărțirea în zile indică o ordine ierarhică, nu temporală. Formularea ar trebui citită metaforic. În mod similar – am văzut – odihna zilei a șaptea nu face aluzie la o încetare a lucrării lui Dumnezeu, ci mai degrabă la stabilirea unei ordini stabilite, la instituirea unui proces peren și continuu.

Tema continuității mișcării amintește de fr. 26 Ross din *Despre filosofie.* Într-un pasaj citat din Despre *natura zeilor* de Cicero (13-23), ÎN CONTEXTUL UNEI POLEMICI EPICUREENE ÎMPOTRIVA LUI ARISTOTEL, SE VORBEȘTE DESPRE conservarea mișcării lumii. Aceasta este o *replicatio,* o mișcare care într-un fel se întoarce la ea însăși. Pasajul citat din *Despre filosofie* a făcut obiectul multor interpretări: în special, Bernays (1863) identifică în el referința la o divinitate care domină lumea și îi păstrează mișcarea. Este discutabil dacă ideea lui Filon, conform căreia Dumnezeu reface, în ziua a șaptea, lucrarea îndeplinită în zilele precedente , stabilindu-i ordinea și conservarea, poate fi atribuită acestui fapt. Cu siguranță, alexandrinul este conștient de *Despre filosofie* , pe care o citează, de exemplu, în *Despre eternitatea lumii* (iii 10-11; v 20-24 = fr. 18 și 19a), în care numește lumea „zeul vizibil” și afirmă că, conform Despre *filosofie,* zeul vizibil depinde de un zeu suprem . Referințele la tezele aristotelice sunt, de altfel, numeroase la Filon, care evocă noțiuni din cartea **a XII-a** a *Metafizicii* (7 1072b 4, 13; 1073a 4-11) și pasaje din *Etica lui Nicomah* referitoare la imutabilitatea, imobilitatea, calmul, fericirea, *energeia* lui Dumnezeu *(Eth. Nicom.* VII 1154b 24-31; **X** 1178b 20-21) (cf. Bos, 2003). În *Heruvimi* (86), de exemplu, Dumnezeu cunoaște fericirea și bucuria perfectă, trăiește în pace și ignoră durerea și tristețea. De asemenea, în *Avraam (* 202-204), Dumnezeu rămâne într-o stare imuabilă și desfășoară o activitate cu

Continuă, perpetuu fericită. Conform modelului aristotelic, nu este supusă - schimbării, activitatea sa nu încetează. Eternă, imuabilă, lipsită de calități și determinări, nu este supusă oboselii. Odihna, în acest context, nu indică inactivitate, deoarece „Cauza tuturor lucrurilor este prin natura sa activă și nu încetează niciodată să creeze cele mai frumoase lucruri” *(De Cherubim* 87) . Pentru Dumnezeu nu există nicio separare între gândire și activitatea creatoare: „creatorul a ordonat materia chiar în momentul în care a conceput-o; nu a gândit mai întâi și apoi a acționat: și nici nu a existat vreodată un timp în care Dumnezeu să nu fi acționat, deoarece formele însele (sau ideile) au existat cu el de la început” *(De providentia* 17) . Formarea și guvernarea cosmosului sunt activități ale gândirii: distincția dintre zilele de muncă și timpul de odihnă înseamnă alternarea între producție și contemplare, crearea și reelaborarea a ceea ce s-a realizat în zilele anterioare. Este un model al nevoii ca oamenii să urmeze activitatea contemplativă alături de munca practică. Viața teoretică, izvorul adevăratei fericiri, este posibilă doar atunci când cineva a lucrat practic în comunitate. Referințele aristotelice la imuabilitatea și fericirea lui Dumnezeu sunt puternice de-a lungul discursului, chiar dacă la Aristotel activitatea mișcătorului nemișcat este continuă și neîntreruptă, în timp ce la Filon există o alternanță între creație și contemplare (Calabi, 2008, pp. 155-84).

Deși în multe pasaje Filon pare să se refere la modelul aristotelic, nu putem uita că Dumnezeul lui Filon este atribuibil Dumnezeului biblic care a format cosmosul, intervine în evenimentele mondiale și supraveghează istoria poporului său. Ecouri ale discuțiilor școlii socratice despre modurile de viață sunt prezente și în discurs. Mai mult, pasajele citate rezonează cu tezele parmenidiene și platonice privind naturalețea sau convenționalitatea limbajului și natura providențială a unui Dumnezeu care ordonează cosmosul.

Prezența referințelor la diverse abordări filozofice a fost mult timp percepută negativ de către critici, care l-au acuzat pe Filon de eclectism și inconsecvență. Forma comentariului, structurată conform textului de referință, i-a determinat, de asemenea, pe cercetători să vorbească despre dezordine, superficialitate și lipsă de sistematicitate. După cum a explicat Nikiprowetzky (1977), aceste judecăți sunt rezultatul unei înțelegeri greșite a perspectivei: unitatea textului lui Filon este legată de textul comentat, nu se constituie ca o unitate internă a comentariului. De asemenea, adoptarea diverselor scheme teoretice se schimbă în raport cu temele și contextele și explică referirea la diverse abordări filozofice. Acuzații similare au fost aduse, din aceleași motive, autorilor platonici medii a

căror articulare și complexitate nu au fost înțelese mult timp, până la studiile lui Dodds și Theiler. În ambele cazuri, a fost...

Era nevoie de o schimbare de perspectivă care să plaseze întrebările în direcția corectă, care să vadă cum împletirea perspectivelor multiple și confluența formelor multiple de gândire constituie interesul și originalitatea acestor filosofii.

Logos și puteri

Împărțirea zilelor săptămânii, analizată în lumina separării dintre primele șase zile și a șaptea, este considerată și în raport cu distincția dintre prima zi și zilele următoare. În Geneză, atât versiunea ebraică, cât și cea greacă folosesc termeni lingvistici diferiți pentru a desemna prima zi, indicată prin numărul cardinal, și zilele următoare , indicate prin numere ordinale. Astfel, se vorbește despre prima zi, dar există și două zile, a doua și a treia. Distincția nu trece neobservată de Filon, care, convins că Biblia nu vorbește în zadar și că fiecare cuvânt are o rațiune precisă, pune la îndoială această diferență. El o atribuie distincției dintre lumea noetică și cea empirică. Prima zi reprezintă formarea modelului inteligibil; celelalte zile fac aluzie la activitatea lui Dumnezeu care, privind la paradigma pe care el însuși a creat-o, formează lumea sensibilă, o copie a primei. Schema, de clară origine platonică, introduce distincția dintre inteligibil și sensibil și, în același timp, ne permite să explicăm aparentele repetiții și inconsecvențe din textul biblic.

Geneza conține două relatări despre creație care diferă considerabil în mai multe privințe. În ceea ce privește crearea omului, de exemplu, sunt prezentate două versiuni. Conform Genezei 1:27, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, „bărbat și femeie i-a creat”. Conform celei de-a doua relatări, relatată în Geneza 2:7-22, Dumnezeu l-a format pe om din țărâna pământului și, mai târziu, a creat femeia dintr-una dintre coastele Sale. În lectura filo-niciană, primul pasaj face aluzie la crearea modelului noetic, al doilea vorbește despre formarea copiei empirice. Întregul cosmos, în plus, este constituit pornind de la o paradigmă inteligibilă: când a vrut să creeze „marea cetate”, Dumnezeu - marele arhitect - a conceput mai întâi un plan în mintea sa, modelul noetic al lucrării. Apoi, folosind acest plan, a dus la bun sfârșit lumea sensibilă. Ideile nu sunt situate în afara demiurgului și nici independente și autonome față de acesta, așa cum se întâmplă la Platon, ci se află în mintea lui Dumnezeu: această teză, care permite protejarea monoteismului prin negarea existenței unor principii coeterne cu Dumnezeu, va fi răspândită printre autorii platonici medii de mai târziu și, de asemenea, în literatura midrașică.

Comentând pasajele referitoare la crearea omului, Filon pune sub semnul întrebării expresia „să facem om după chipul și asemănarea noastră”. Utilizarea pluralului îl face să se întrebe dacă se poate postula prezența altora alături de Dumnezeu în momentul creației, o teză inacceptabilă pentru un susținător convins al monoteismului. Explicația se bazează pe Platon și oferă, de asemenea, un răspuns la întrebarea prezenței răului într-o lume guvernată providențial. De fapt, din bunătatea sa, Dumnezeu a creat lumea și prin bunătatea sa o guvernează conform providenței. Potrivit lui Platon *(Timotei* 4:2-3) , demiurgul nu a vrut să fie cauza răului. Prin urmare, le-a încredințat tinerilor zei sarcina de a modela trupuri muritoare și de a „ adăuga tot ce era necesar sufletului uman”. În Filon, în timp ce Dumnezeu a lucrat singur pentru a forma toate celelalte ființe, pentru crearea omului a recurs la cooperarea altora: „aproape sub pretextul unor colaboratori, astfel încât Dumnezeu, ghidul universului, să se poată recunoaște ca autor al deciziilor și acțiunilor omului care erau ireproșabile, în timp ce alte ființe supuse lui trebuiau să fie responsabile pentru contrariu. De fapt, era necesar ca nicio vină pentru răul săvârșit de copiii săi să nu cadă asupra Tatălui” *(De opificio mundi 75-,* trad. Kraus Reggiani, *1979*) . Necesitatea de a evita orice atribuire a răului lui Dumnezeu îl determină pe Filon să explice pluralul expresiei din Geneză în termeni de ajutor acordat lui Dumnezeu. Soluția, însă, prezintă noi probleme: se referă la prezența altor ființe alături de Dumnezeu. Întrebarea este cine sunt acești colaboratori și cum se raportează ei la unitatea lui Dumnezeu. Potrivit unor interpreți , ei sunt puterile, expresiile manifestării divine, modurile de acțiune ale acesteia, elementele de mediere între transcendența divină și manifestarea ei în lume. În realitate, această identificare ar reafirma cu forță o determinare a puterilor ca ființe cumva autonome. Tema este complexă: Dumnezeu este transcendent, incognoscibil, evaziv , innumit; totuși, el este și creator și providențial. Acțiunea Sa se exprimă prin puteri, care sunt infinite, chiar dacă unele au o pondere aparte. Printre acestea, cea creatoare și cea regală. Deasupra se află *Logosul,* arhetip al realității, totalitatea ideilor, imagine invizibilă a lui Dumnezeu, cel mai venerabil dintre îngeri, nume al lui Dumnezeu, umbra Sa, instrument al creației . *Logosul* este locul gândurilor lui Dumnezeu și este prima dintre puteri, cea mai veche. Este un element de coeziune, o legătură indestructibilă a tuturor realităților și, asemenea unui cuțit, taie și separă toate lucrurile din univers.

Este un instrument pentru a distinge întregul, pentru a separa creatul de creator. Prezintă unele puncte de contact cu al doilea zeu al tradiției platonice medii, dar amintește și de distincția stoică dintre *logosul* intern *(endiathetos)* și cel rostit *(prophorikos).* În același timp, amintește de înțelepciunea „companion" a lui Dumnezeu, instrument al creației, prezență anterioară tuturor (Pr. 8, *22* și următoarele) . Nici negenerat, nici generat, este prima dintre creaturi și cea mai veche, lumea noetică, locul ideilor (cf. Winston, 1985) .

Complexitatea statutului logosului *se* reflectă în puteri, interpretate în mod variat ca modalități cu care Dumnezeu acționează în lume, forme imanente, atribute ale lui Dumnezeu, idei create, gânduri ale lui Dumnezeu, numele sale sau, în schimb, forme de cunoaștere din partea oamenilor (vezi Termini, 2000; Calabi, 2008, pp. *73-109)* . Unele pasaje ar putea duce la interpretarea lor ca ipostaze, dar cred că ar trebui să vorbim mai degrabă despre modalități ale - acțiunii lui Dumnezeu sau ale cunoașterii umane. Puterile, adică, nu sunt ființe autonome și ontologic independente și nici calități, dat fiind că Dumnezeu este lipsit de calități și atribute. Sunt parametri, măsuri la care se raportează lucrurile , nume ale lui Dumnezeu, modalități și, în același timp, trimit la niveluri umane de cunoaștere.

Noțiunea de puteri îi permite lui Filon să vorbească despre Dumnezeu în termeni de transcendență. Dumnezeu, dincolo și deasupra oricărei realități, este incognoscibil, inefabil, innumit, lipsit de determinări și formă. El acționează în lume prin puteri și este ascuns vederii, deoarece niciun om nu-L poate vedea pe Dumnezeu și supraviețui. Etern, imuabil, mai bun decât Binele, mai frumos decât Frumosul , mai binecuvântat decât Fericirea, mai fericit decât Fericirea *(Legatio ad Caium* 5) , perfect, incomparabil, mai pur decât Unul, anterior Monadei *(De praemiis et poenis 40*) , el se află pe un plan complet diferit de lume, dincolo și deasupra sensibilului. Orice contact cu cosmosul i-ar submina absolutitatea. Indefinibil în esență, doar existența sa poate fi cunoscută. Nimic nu poate fi predicat despre el, deoarece orice determinare i-ar compromite infinitatea și perfecțiunea. El este un Dumnezeu incognoscibil și de neînțeles despre care nu se poate vorbi decât prin negație , un Dumnezeu invizibil al cărui nume nici măcar nu poate fi rostit.

Imaginea unui Dumnezeu transcendent, incognoscibil și invizibil se ciocnește cu conceptul unui Dumnezeu provident, gata să intervină în evenimentele istorice, să lupte alături de poporul său, un Dumnezeu așa cum se prezintă în multe pasaje biblice. Pentru Filon, medierea se realizează prin puterile care permit o relație între cele două aspecte. Puterile

Ele demonstrează astfel relația lui Dumnezeu cu lumea; ele sunt condițiile intervențiilor divine în istorie. Printre acestea se numără transmiterea Decalogului de pe Sinai, cele zece cuvinte auzite de tot poporul, norme care constituie Legea. La acestea se adaugă alte legi care sunt date direct lui Moise. Legea mozaică corespunde perfect legii naturii: există un singur legislator care a creat lumea, a dat normele și le-a închis în cartea care le adună pe toate. Armonia dintre legea naturii și Legea mozaică este evidențiată de patriarhii care, născuți înainte de revelație, întruchipează efectiv Legea; ei înșiși sunt lege animată, înzestrați cu rațiune. Ei urmează normele și ordinea naturală. Noțiunea este - prezentă și în tratatele pseudo-pitagorice despre regalitate. Asemenea patriarhilor, și Moise întruchipează Legea. El este, însă, și un legislator, transmițând normele altora și interpretându-le.

Legea

Ordinea guvernează oamenii și stelele, toate ființele care trăiesc în lume. Legea guvernează fiecare sferă a realității. Datorită naturii sale universale, este foarte diferită de legile particulare care guvernează orașele individuale: „De fapt, această lume a noastră este un oraș mare și are o singură formă politică și o singură lege: cuvântul naturii care prescrie ce trebuie făcut și interzice ce nu trebuie făcut. Aceste orașe ale noastre, însă, situate în diverse locuri, sunt nelimitate la număr și sunt guvernate de forme politice diferite și de legi care nu au nicio afinitate între ele, deoarece fiecare popor are obiceiuri diferite unul de celălalt, rodul invențiilor și adăugirilor ulterioare” *(Dejosepho* 29; trad. Kraus Reggiani, 1979).

Discursul amintește de tezele stoice. Conform lui Clement din Alexandria *(Stremata* **IV** 26 = *SVF* **III** 327), „stoicii spun că raiul este un oraș în sens propriu, în timp ce cele de pe pământ sunt numite orașe, dar nu sunt cu adevărat așa”. Sunt situații trecătoare, momente de agregare, lipsite de legături profunde de raționalitate.

În ordinea stabilită de Dumnezeu în momentul creației, fiecare ființă își avea locul ei. Starea primitivă de ordine și armonie care caracteriza cosmosul în ansamblu și care își avea forma paradigmatică în Grădina Edenului, a fost încetul cu încetul înlocuită de transgresiune și decadență. În paradisul pământesc, Adam era în armonie cu animalele și cu natura, urmând normele și regularitățile acestora. Odată cu

Transgresiunea a schimbat relațiile dintre locuitorii cosmosului, iar viciul și ura s-au răspândit printre oameni. De la o condiție primitivă, irenică, aproape o epocă de aur, am trecut la o viață dură și plină de conflicte, la forme de degenerare și decadență care au crescut de la o generație la alta.

Noțiunea de declin de la o stare primitivă, fericită, simplă și spontană este prezentă la mulți autori greci, de la Hesiod la Platon, până la Posidonius. Atât pentru Platon (Leg. III 68oa 2), cât și pentru Posidonius, legile au fost instituite ca o corecție pentru a vindeca situația dură apărută odată cu sfârșitul epocii mitice fericite, în timp ce pentru Filon există o lege divină originală la care, după declin, s-a adăugat legislația particulară a orașelor individuale.

Semnificații alegorice ale personajelor

Adam, patriarhii și Moise sunt considerați de Filon figuri istorice. În același timp, ei sunt văzuți alegoric și ca embleme ale nivelurilor de cunoaștere și virtute. Nu există o singură cale de apropiere de bine: Avraam este un simbol al celor care, după ce au studiat lumea sensibilă , se îndreaptă spre o formă superioară de cunoaștere; Iacov se referă la virtutea dobândită prin practică; Isaac, simbol al virtuții înnăscute, reprezintă individul autodidact, care nu are nevoie de profesori pentru a atinge perfecțiunea și este lipsit de pasiune.

Avraam, abandonând politeismul și dependența sa de cunoașterea senzorială, se îndreaptă spre căutarea lui Dumnezeu. Părăsind Caldeea, „regiunea fericită”, pornește spre un loc pustiu. Caldeea reprezintă țara în care înfloresc studiile astronomice, legate de credințe false : caldeenii atribuie divinități stelelor. Avraam se distanțează de astfel de credințe și devine conștient de existența unui conducător care conduce lumea. Se îndreaptă, mai întâi spre țara Haranului, simbol al simțurilor, apoi spre autoexaminare. Își recunoaște propriile limite și înțelege că Dumnezeu guvernează totul în cosmos, așa cum, în om, rațiunea guvernează senzațiile. Prin relația cu soțiile sale, Sara și Agar, este introdusă calea studiului care îl conduce pe Avraam la cunoaștere și virtute. Calea către cunoaștere este punctată de studii enciclice, adică științele profane, un pas necesar pentru atingerea unui nivel superior. Gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, muzica și astronomia constituie, adică, fundamentul unei educații corecte, menite să înțeleagă legea cosmică înscrisă în *Tora.*

După ce a parcurs un lung drum al cunoașterii, Avraam folosește rațiunea - pentru a-și stăpâni pasiunile. Aristotelic, el menține media de aur. Dacă Avraam dobândește virtutea prin studiu, Iacov o atinge prin practică. Depune eforturi neîncetate, bazându-se pe perseverență și practică. Alternează succesele cu eșecurile, încercările continue, antrenându-se ca un atlet pentru a dobândi cunoștințe, luptând împotriva ignoranței și a forțelor iraționale ale sufletului. După multe lupte, ajunge la viziunea lui Dumnezeu, semnificată prin schimbarea numelui său din Iacov în Israel, „cel care Îl vede pe Dumnezeu”. El vede în plină lumină ceea ce percepea anterior doar în vise. În cele din urmă, Isaac se ascultă doar pe sine și învață doar de la sine. El este exemplul autodidactului. Bucuria este legată de el.

Avraam și Iacov, pe calea virtuții, sunt progresiști . Numai la sfârșitul călătoriei vor fi perfecți. Condiția celor care merg spre bine fără a fi atins încă o stare de perfecțiune amintește de descrierea diferitelor stări de progres discutate de Panetius din Rodos și Seneca. Cu toate acestea, lui Filon îi lipsește o figură esențială în stoicismul imperial: cea a învățătorului care facilitează progresul: relația directă dintre Dumnezeu și om este privilegiată. Calea spre bine îi unește pe toți oamenii care caută virtutea, fie ei patriarhi sau oameni obișnuiți. Ei stăpânesc pasiunile și dorințele, atracția către bunurile exterioare, abandonând *philautia* („iubirea de sine”) pentru a se îndrepta spre *theophilia* („iubirea de Dumnezeu”). Conștienți de *oudeneia,* nimicnicia umană în comparație cu măreția divină, calea lor este în întregime îndreptată spre virtute.

Virtuțile fundamentale sunt, pentru Filon, virtuțile tradiționale ale gândirii grecești: înțelepciunea *(phronesis),* curajul *(andreia),* cumpătarea *(sophrosyne')* și dreptatea *(dikaiosyne),* la care se adaugă stăpânirea de sine *(enkrateia)* și fermitatea *(karteria),* esențiale în controlul plăcerilor, precum și evlavia *(eusebeia)* , regina virtuților. Apoi, există nobilimea *(eugeneia)* , umanitatea *(philanthropia)* , virtutea care îl determină pe om să-și regândească acțiunile și să se pocăiască *(metanoia).*

Pasiunile trebuie stăpânite. Acest lucru este ceea ce afirmă Filon, de exemplu, în *Alegoriile legilor (Legum Allegoriae* III 128 și 140). În alte pasaje, însă, Filon pledează pentru necesitatea eradicării pasiunilor. Nu este vorba pur și simplu de a le ține sub control și de a le domina cu rațiunea *(De migratione 92),* ci de a le elimina din rădăcină *(QuodDeus sit immutabilis 67).* În funcție de context, Filon susține idealul *metriopathiei* sau pe cel al *apatheiei.*

Intelectul și senzația

Asemenea patriarhilor, Adam și Eva sunt citiți atât literal, cât și alegoric. Adam, primul om, care a trăit în Grădina Edenului din care a fost expulzat, reprezintă și el intelectul. Alături de el se află Eva, senzația, un element fundamental și indispensabil pentru exercitarea celei dintâi. Unirea lor este necesară pentru cunoaștere: „a fost o vreme când intelectul nu avea nicio relație cu sensibilitatea și nu avea sensibilitate [...] rămânea în sine și nu avea contact cu corpul, lipsindu-i un instrument constitutiv precum o masă în jurul său, cu care să poată capta obiectul exterior, dar era orb și neputincios” *(De Cherubim* 58; trad. Mazzarelli, 1984).

Bogăția senzației oferă conținut cognitiv intelectului altfel gol, lipsit de conținut. Dumnezeu, „dorind să-i ofere capacitatea de a percepe nu numai corpurile imateriale, ci și pe cele solide” (De *Cherubim* 60; trad. Mazzarelli, 1984), o creează pe Eva, adică face posibilă întâlnirea dintre intelect și senzație, umplând cu conținut ceea ce este inerent lipsit de conținut. Intelectul, intoxicat de frumusețea obiectelor de cunoaștere care îi sunt prezentate, este cuprins de plăcere, umflat de mândrie, își atribuie ceea ce derivă de la Dumnezeu și se abandonează filauției *,* o credință nechibzuită în omnipotență. Incapabil să-și recunoască propriile limite, intelectul își atribuie ceea ce nu este al său, cerând mai mult decât este permis. Acesta este păcatul care l-a împins pe Adam să încalce ordinea divină , pe oamenii din Babel să construiască un turn care ajungea până la cer, pe locuitorii Sodomei să se întoarcă împotriva oaspeților.

Orbit de bogăția unei lumi diverse pe care o necunoscutese anterior, intelectul se aruncă asupra unor obiecte noi, minunate. Cu toate acestea, este incapabil să înțeleagă relațiile corecte care există între lucruri; ignoră rolul divin și se face vinovat de prezumție atribuindu-și tot ceea ce vede. Plăcerea, simbolizată de șarpe, cel mai viclean dintre toate animalele de pe pământ, mediază între intelect și cunoașterea senzorială. Se târăște pe burtă, se hrănește cu pământ și „transmite prin dinți veninul cu care este în natura sa să-i ucidă pe cei pe care îi mușcă” (De *opificio mundi* 157; trad. Kraus Reggiani, *1979).* De aici și asocierea cu plăcerea: iubitorul de plăcere este atras în jos, în loc de hrana cerească a înțelepciunii ; el caută vin și delicatese care stimulează poftele pântecului și impulsurile sexuale. El folosește stratageme înșelătoare, cum ar fi șarpele care simulează o voce umană, pentru a fascina, o înșeală mai întâi pe Eva, apoi senzația, pentru...

prin intermediul său, intelectul. Pedeapsa sa va fi să se târască și să înghită țărână. Blestemul divin îl transformă într-un animal legat de pământ. În spatele acestei interpretări se află lectura Gen. 3:14 (traducere modificată de Luzzi) : „Și Domnul Dumnezeu a zis șarpelui: Pentru că ai făcut aceasta, blestemat ești mai mult decât toate vitele și mai mult decât toate fiarele câmpului! Te vei târî pe pântecele tău și vei mânca țărână în toate zilele vieții tale." Este blestemul divin care condamnă animalul să meargă pe pântece, lucru care nu se întâmpla înainte. În lectura sa, Filon se leagă de alți interpreți conform cărora șarpele avea inițial patru picioare și, uneori, aripi. Conform unor exegeze, avea o față umană pe care a pierdut-o în urma blestemului lui Dumnezeu; conform altora, semăna cu o cămilă.

Biblia și filosofia

Filon creează o sinteză originală între cultura greacă și tradiția iudaică. El folosește categorii filosofice platonice, aristotelice și stoice, linii interpretative pitagoreice și epicureene, pentru a interpreta textul biblic, care constituie înțelepciunea poporului evreu, dar și cartea care reflectă realitatea , textul care încapsulează legea naturii stabilită de Dumnezeu în momentul creației. În acest sens, filosofia și exegeza coincid; sunt forme de clarificare și interpretare a adevărului. La prima vedere, acest adevăr poate părea dificil de înțeles, ascuns sub vălul unor expresii complexe: sarcina exegezei este de a surprinde sensul alegoric ascuns sub înfățișarea literală, de a înțelege sensul profund al textului. Împletirea categoriilor grecești și a instrumentelor interpretative iudaice este complexă și greu de deslușit: influențele platonice pot fi deslușite în tezele despre formarea lumii, despre activitatea demiurgică a puterilor, despre proiectul prezent în mintea arhitectului. Afirmațiile despre perfecțiunea lui Dumnezeu și activitatea Sa amintesc de aristotelism, teoriile despre înțelepciune și virtute constituie o regândire a stoicismului, dar și a Școlii peripatetice. Există diverse citări, implicite sau nu, din presocratici. În *Eternitatea lumii* apar referințe doxografice care trimit la Aristotel, Teofrast, Critolau, Diogene din Babilon și Panețiu cu privire la tezele despre eternitatea lumii, despre incoruptibilitatea ei, despre formele creației care, în funcție de diversele teorii, pot fi considerate - eterne, temporale, simultane sau continue.

În același timp, referința convingătoare este textul biblic, sursa adevărului; unele interpretări sugerează precedente în dicționarele exegetice evreiești; referințele constante la monoteism , Legea mozaică și istoria poporului sunt evreiești. Adesea, modelele filosofice grecești sunt reinterpretate în moduri complet diferite de tipurile originale, cu introducerea unor categorii complet noi. Astfel, de exemplu, ideea demiurgului care se uită la idei atunci când formează lumea este exprimată într-un mod non-platonic: ideile nu sunt separate de demiurg și înnăscute ca în *Timeu;* ele au un loc în mintea lui Dumnezeu. În mod similar, imaginea stoică a lumii ca o mare cetate este reinterpretată într-un mod diferit de imanentismul original: Dumnezeu este transcendent în raport cu lumea, pe care o guvernează cu rațiune.

În mod semnificativ, conform lui Filon, formulările filosofice pe care le reelaborează derivă direct din Biblie; adică, își găsesc o indicație în relatarea Genezei. Astfel, existența lumii noetice și a lumii sensibile ar fi explicitată în Geneză, care prezintă o dublă relatare a creației. Aceasta ar face aluzie la formarea lui Adam ca rasă umană și a lui Adam ca prim om. În termeni platonici , primul este un model pentru Adam-ul istoric. Mai mult, afirmațiile despre necunoscut și nenumirea lui Dumnezeu își găsesc referințe la Platon, amintind de tezele platonice medii găsite în Eudor, *Didascalica* lui Alcinous și lucrări pseudo-pitagorice. De asemenea, imposibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu face trimitere la Biblie - nici măcar Moise nu-L putea vedea pe Dumnezeu - și nici măcar numele lui Dumnezeu nu poate fi revelat.

Împletirea elementelor biblice cu formele de citire grecești este evidentă și în multe alte pasaje filoniene: exegeze referitoare la odihna lui Dumnezeu în ziua a șaptea sau la imuabilitatea lui Dumnezeu, explicații ale valorii numerice a cuvintelor sau schimbarea numelor.

Opera lui Filon a fost preluată pe larg de patristică și a lăsat o influență puternică asupra gândirii creștine ulterioare (Runia, *1993).* Cu toate acestea, a rămas la marginea tradiției evreiești, unde doar câteva referințe, adesea implicite, făceau referire la dezvoltarea sa (vezi Winston în Kamesar, *i.009,* pp. *i.31-53).*

Cinismul imperial și antic târziu

de *Aldo Brancacci*

Caracteristici generale

Istoria cinismului în perioadele imperiale și antichității târzii se desfășoară pe trei niveluri, pe care este cel mai bine să le distingem clar mai întâi. Primul constă în activitatea acelor filosofi care s-au definit în mod explicit *drept kynikoi* sau au fost recunoscuți și numiți ca atare de contemporanii lor și pe care și noi, astăzi, îi putem numi în mod legitim, în sens deplin și propriu, cinici. Al doilea constă în opera acelor filosofi care, dintr-o varietate de motive, s-au trezit reflectând asupra filosofiei cinice *(kynike philosophia),* reconstruind istoria și genealogia acesteia și propunând o reinterpretare valabilă pentru vremea lor și, eventual, și pentru propriile lor convingeri filosofice personale. Acest grup poate avea forme de contact mai mult sau mai puțin semnificative cu primul: acesta este cazul lui Dio Hrisostom. Sau poate include filosofi, moraliști, oameni de cultură, proveniți din experiențe filosofice diferite , care au asumat cinismul ca element - uneori chiar ca elementul cel mai important - al experienței și concepției lor celei mai intime despre filosofie, în care acesta putea fi pe deplin integrat : acesta este cazul stoicului Epictet, platonicianul de mijloc, Maxim din Tir, autorul Cinicului *,* un dialog atribuit în mod fals lui Lucian, retorul și filosoful, exegetul lui Aristotel, Themistius și al împăratului Iulian, impregnat de filosofia neoplatonică (pentru Epictet, vezi Billerbeck, *1978;* pentru Maxim din Tir, Trapp, *1997;* pentru Themistius, Brancacci, zoooa; pentru Iulian , Guido, *1993;* pentru Lucian, Nesselrath, *1998).* Există încă o a treia ramură a tradiției cinice, în care operează, predominant, cinici anonimi sau figuri literare influențate de cinism, de asemenea anonime, care au asumat cinismul ca punct de referință privilegiat și ca trăsătură distinctivă a activității lor literare: acesta este, în esență, grupul numeros și compozit al epistolarelor cinice (Emeljanow, *1968;* Museler, *1994;* Schmidt, zooja). Este bine să avertizăm încă o dată preliminar că autorii

apartenența la această a treia ramură și la al doilea grup al celei de-a doua ramuri va rămâne în afara investigației pe care o vom desfășura aici.

Cinismul a cunoscut o renaștere decisivă în epoca imperială, după perioada de relativă stagnare înregistrată în epoca elenistică medie și târzie (Dudley, 1937; Goulet-Cazé, 1990). Această stagnare corespunde, istoric, unei faze de exprimare predominant literară, care a fost și ea importantă, în care cinismul a pătruns și s-a diluat în literatura greacă (gândiți-vă doar la Cercidas și Menippus) și latină (gândiți-vă doar la Varro și Horațiu).

Renașterea cinismului în secolul I d.Hr. s-a bazat în esență pe trei factori. Primul este revenirea decisivă la Socrate, care a caracterizat principalele curente ale filosofiei din epoca imperială: stoicismul, de exemplu , care a menținut întotdeauna relații strânse de schimb și interacțiune cu cinismul, dar și cu tradiția platonică, precum și cu cinismul însuși (Doring, 1998, pp. 166-71, 198-9). Al doilea este compatibilitatea cinismului cu cel puțin unele caracteristici ale societății și mentalității romane: iar Roma este unul dintre centrele în care cinicii au fost deosebit de activi, influențând gândirea și literatura filosofică și acționând în realitatea politică (Griffin, 1989; 1993). Al treilea este puternica extindere a predicării cinice, încredințată filosofilor itineranți, care, de regulă, abținându-se de la orice activitate literară scrisă, își rezolvă învățătura în întregime sau predominant în activitatea orală (Brancacci, 1993).

Chiar și în această alegere, conform căreia cinismul urmărește mai presus de toate să fie și să promoveze viața morală, este ușor de detectat o întoarcere clară - dincolo de modelul lui Menipp, Crates, Diogene și chiar cel al lui Antistene - la Socrate. Cu toate acestea, cinismul a fost, în această perioadă, și o sursă bogată de elaborare literară: acest lucru este evidențiat de epistolografia filosofică , de genurile diatribei și chrez'a, adică apoftegma sau maxima, și de numeroasele portrete ale cinismului ideal, opera multor filosofi și oameni de litere, nu neapărat cinici, activi din secolul I până în secolul al IV-lea d.Hr. Nu trebuie să uităm nici că renașterea cinismului imperial s-a bazat și pe o recitire a operelor lui Antistene și a literaturii cinice antice, care poate fi documentată de diverși autori, nu numai cinici, ci și aparținând unor orientări filosofice diferite.

În antichitate, cinismul era considerat, cu singura excepție a lui Hippobot, o „sectă sau școală filosofică” (hazresis) (așa cum reiterează cu autoritate Diogenes Laertius) și, ca atare, a fost inclus pe bună dreptate în diviziunea, derivată probabil de la Panaetius, a celor zece mari școli de etică. Cu toate acestea, nu a fost niciodată, și cu atât mai puțin în perioada imperială , o școală filosofică cu o structură instituțională definită: un sediu, proprietatea unei școli, savanți și o succesiune regulată de savanți care se ocupau de conservarea, transmiterea și

exegeza scrierilor predecesorilor lor. Acest lucru nu i-a diminuat vitalitatea. Din punct de vedere geografic, cinicii, în epoca imperială, par să fi fost prezenți mai ales în Roma, Grecia și provinciile grecești de est, unde cele mai importante centre se aflau în Asia Mică, Siria, Gadara și Alexandria din Egipt. Modul de intervenție al cinismului, care a fost definit pe bună dreptate de gânditorii moderni drept o „filosofie în acțiune", este legat tocmai de omniprezența reprezentanților săi și de capacitatea lor de a acționa și de a pătrunde atât în cercurile sociale înalte, cât și în cele joase. Mai mult, cinismul a fost și o *secta pentru romani,* termen care subliniază aspectul „ezoteric" sau doctrinar al unei școli de gândire. Tacit, de exemplu, rezervă această calificare stoicismului și cinismului, dar nu epicureismului (distincția apare în Cicero, *De finibus* **v.** *12* și este atestată pentru aproape toate școlile; vezi André, *1987*). Această caracteristică singulară a cinismului - o școală înzestrată cu o individualitate proprie și inconfundabilă, dar capabilă să se reînnoiască și să se modifice diacronic, absorbind influențe din diverse surse - i-a permis să supraviețuiască mult timp, regenerându-se în contexte filosofice și culturale foarte diverse.

La sfârșitul antichității, în secolul **al VI-** lea d.Hr., după epuizarea progresivă a epicureismului, stoicismului, scepticismului și neopitagorismului și rezoluția - aristotelismului în comentarism, doar două filosofii, dintre marile curente de gândire de origine clasică și elenistică, mai erau vii și vitale: neoplatonismul și cinismul. Cu alte cuvinte: posteritatea lui Platon și Socrate.

Demetrius, Demonax, Peregrino

Cinismul a avut, încă de la geneza sa, o fizionomie teoretică particulară: limitat cu mândrie la etică, acesta consta dintr-o teorie morală, un mod de viață numit *kynikos bios* („Mod de viață cinic"), care includea și o dietă și un stil de viață codificate, și o activitate literară la fel de particulară și originală , caracterizată printr-un stil și utilizarea unor genuri literare foarte specifice, numite *kynikos tropos.* Acesta a fost cinismul cunoscut sub numele de „cinismul lui Diogene". O caracterizare mai largă a fost dată în schimb cinismului cunoscut sub numele de „cinismul lui Antistene", care, pe lângă aceste interese, includea și doctrine politice și o exegeză particulară a poeților, în timp ce în teoria etică ponderea *anaideiei cinice* , așa-numita „impudere", marcată de o ignorare absolută a convențiilor și inegalităților sociale, era mult mai puțin importantă. Mai mult, cinismul „antistenian" a fost și unul de natură academică, reconstruit istoriografic cu scopul de a oferi mișcării cinice o genealogie și o fundație teoretică mai demne,

datând tocmai de la discipolul lui Socrate sau acreditate de gânditori care în epoca imperială s-au referit la cinism în diverse moduri și care au deslușit în filosofia antistenică unele dintre premisele conceptuale care constituie cinismul. Cele patru figuri cinice majore active în secolele **I** și **II** d.Hr. - Demetrius, Demonax , Peregrinus și Dio Chrysostom - deși diferite una de cealaltă, presupun acest cadru, dar îl și îmbogățesc, deschizându -se adesea către aporturi teoretice din alte tradiții filosofice.

Demetrius, numit explicit *Cynicus* în surse, este reprezentantul unui cinism riguros, nobil, fondat pe etică și nu lipsit de interese politice. S-a născut probabil la începutul secolului **I** d.Hr. și s-a stabilit la Roma, probabil în timpul domniei lui Tiberius. Întâlnirile sale sunt atestate cu împărații Caligula (Seneca, *De ben.* **VII** 11 *1-2),* Nero (Epictet, *Diatr.* **I** *25,22)* și Vespasian (Suetonius, *Vespasianus 13),* care l-au alungat din Roma și Italia prin *relegatio in insulam,* probabil în *anul 71 (* Dio Cassius **LXVI** *13 2).* A fost prieten cu Thrasea Paetus *(* Tacitus, A«««. **XVI** *34-35)* și a frecventat cercul acestuia, jucând un rol ambiguu în procesul intentat - filosofului stoic P. Egnatius Celer *(* Tacitus, *Hist.* **IV** *40 3)* (cf. Kindstrand, 1980). O anumită perioadă, spre sfârșitul vieții sale, a predat în Grecia, la Corint *(* Philostratus, *V. Apollonii* **IV** 25). Informații privind filosofia lui Demetrius provin în principal din *Despre Providență* și *Despre Beneficii ale lui Seneca* , care i-a fost prieten și l-a admirat foarte mult (Seneca, *Ep. 62 3).* Se pare că nu a fost autorul unor lucrări scrise. Un fragment de diatribă, care conține un dialog între Curaj și Lașitate, este plasat sub lema «lui Demetrius» în John Stobaeus, Ath. III 8, *20:* deși autenticitatea fragmentului este contestată, nu se poate exclude faptul că acesta provine din moștenirea literară a lui Demetrius, culesă de un elev (vezi Billerbeck, *1979)* .

Preluând un concept de origine antisteno-socratică, Demetrius împarte cunoașterea între cea care poate rafina sufletul, dar nu îl temperează, și cea care vizează ceea ce este util și necesar: cineva se poate îndrepta către prima doar după ce și-a asigurat sufletul, învățând să disprețuiască tot ceea ce se datorează întâmplării, să domine frica de zei, să caute adevărata bogăție în sine, să se elibereze de orice frică deșartă, să nu se teamă de moarte și să-și dedice viața căutării virtuții (vezi Moles, *1983*). Demetrius consideră apoi că omul este destinat vieții sociale și este generat pentru comunitate, iar lumea constituie casa comună a tuturor; că individul trebuie să-și deschidă conștiința în fața zeilor și să se comporte în orice circumstanță ca și cum ar fi expus judecății tuturor și, în principal, a sa însuși (Seneca, *De ben.* **VII** 17). În acest context, cinismul lui Demetrius capătă o notă de religiozitate autentică, după cum o demonstrează un

pasaj în care Seneca îi atribuie o invocație către zei (Seneca, *Deprov.* **v** . 5-6), bogată într-un mare *patos moral* , în care Demetrius își reafirmă supunerea față de voința lor. Acesta este, însă, un ton tipic cinic, destul de distinct de cel al stoicismului antic al lui Cleanthes, dominat de conceptul de soartă, și de cel care va fi tipic platonismului mediu, dominat de conceptul de asimilare cu Dumnezeu (este de remarcat, printre altele, că Demetrius vorbește întotdeauna despre zei, la plural). În acest context, anticul concept cinic și antistenic de efort *(ponos),* sau efort dureros, își recapătă toată importanța . De aici rezultă valoarea morală a capacității de a înfrunta adversitățile vieții: omul care nu s-a confruntat niciodată cu adversitatea și nu a suferit niciodată șocurile sorții este „o mare moartă" (Seneca, *Ep. 6 7* 14). Departe de a fi dobândit viața binecuvântată, el trebuie considerat nefericit (Seneca, *Deprov.* **III** 3).

Demonax s-a născut în Cipru, probabil în jurul *anului 70* d.Hr., și a trăit o viață foarte lungă, pe care a petrecut-o la Atena, probabil până în 170. Având o origine socială înaltă, a primit o educație literară și filosofică notabilă: profesorii săi au fost cinicul Demetrius, stoicul Epictet și cinicul Agathobulus, precum și retorul și filosoful eclectic Timocrate din Heraclea. Demonax a fost, la rândul său, profesorul lui Lucian, care a scris Viața *lui Demonax* (care este principala noastră sursă de informații biografice), o lucrare care a fost considerată un fel de autobiografie indirectă a lui Lucian însuși (vezi Clay, *1992).*

Se pare că Demonax nu a scris nimic și pare să-și fi rezolvat în întregime filosofia într-o viață conformă cu filosofia și într-o învățătură morală. Și în acest sens, ca și în alte aspecte ale gândirii sale, el este reprezentantul unui cinism care subliniază și scoate la lumină originea sa socratică. Acest lucru reiese, într-un mod aproape programatic, din celebra sa declarație, în care mărturisea că îl venerează pe Socrate, îl admiră pe Diogene și îl iubește pe Aristippus, considerându-i în același timp pe toți filosofii demni de laudă (Lucianus , *Demonax* 62), precum și din respingerea exceselor *kynikos bios-ului* din timpul său (22 *49*) . Atitudinea sa conciliantă față de viață și comunitatea orășenească trebuie cu siguranță atribuită acestei strămoși socratice, pentru care, mult mai mult decât Socrate în realitate, Demonax a fost iubit de atenieni, până la punctul de a accepta funcții publice în orașul său adoptiv. Demonax este interesat de realizarea unei opere de educare a oamenilor menite să promoveze transformarea lor interioară, iar în această perspectivă elementele socratice apar sintetizate cu teme caracteristice raționalismului cinic, atât cel al lui Diogene, cât și cel mai blând al lui Crates: tema lipsei absolute de nevoi, care duce la justificarea sinuciderii (5); ironia față de speculațiile fizicienilor și polemica împotriva misterelor și ghicitorilor *(22* și 11); valorizarea unei vieți ușoare și senine *(he tou*

biou rhastone-. 5); tema «demonului bun» *(63),* aderarea la principiul *spoudaiogeloion,* care desemnează unirea «seriosului și a glumețului» atât în activitatea literară, cât și în conversația cinică; și, în final, reluarea marilor virtuți cinice, precum „fermitatea” *(karteria),* „autosuficiența” *(autarkeia),* „efortul” *(ponos'),* disprețul față de „fum” *(typhos'),* adică - ca să folosim o expresie ulterioară, dar care exprimă exact conceptul cinic - *vanitas mundi,* respingerea temerilor și speranțelor (4, 8, *5, 20*) .

să se numească Proteus, iar la sfârșitul vieții sale Phoenix, s-a născut în Parium, pe Propontida; a trăit în secolul **al II-lea** și, întrucât a murit în *165 (sau* 167) , când era deja bătrân, se crede că s-a născut în ultimii ani ai secolului **al I-** lea. Lucian, cu lucrarea sa *Despre moartea lui Peregrin, care i-a fost* extrem de ostilă, este sursa noastră cea mai detaliată și importantă, deși nu mai puțin relevantă este mărturia, departe de a fi polemică, a lui Aulus Gellius (cf. Hornsby, *1933).*

Peregrin reprezintă primul și cel mai vechi document cunoscut despre o întâlnire între creștinism și cinism, care în cazul său a fost deosebit de profundă. Mai mult, reînviind tradiția care, în epoca elenistică, l-a adus pe Onesicrit din Astypalaea, urmând pe Alexandru cel Mare, în India, unde a avut ocazia să înțeleagă temeinic gândirea gimnosofiștilor orientali , Peregrin a fost la rândul său influențat de asceza brahmanică. Exilat din patria sa, aparent pentru că și-a strangulat tatăl, a intrat în contact cu comunitatea creștină din Palestina, ale cărei doctrine le împărtășea și în care a preluat curând o poziție extraordinar de eminentă: în această perioadă, a scris cărți despre doctrina creștină și a comentat și explicat altele *(De morte Peregrini* 11) . Închis pentru această activitate, a fost susținut și protejat de creștini, apoi eliberat curând de guvernatorul Siriei. După ce a rupt alianța cu creștinii, s-a întors în patria sa, unde, conform vechiului obicei al lui Crates, și-a donat moștenirea cetățenilor săraci; a adoptat

Deși ducea o viață cinică, a preluat îndrăzneala caracteristică acesteia *(anaideiia)* și s-a dedicat unei vieți rătăcitoare. A favorizat cele mai dure trăsături ale *kynismos-ului:* negarea oricărei puteri politice (când a venit la Roma l-a invectivat pe împărat), rigorismul și rezistența la încercări extreme, culminând cu sinuciderea spectaculoasă, care a avut loc în timpul festivităților olimpice, la care Lucian susține că a fost martor. Peregrinus s-a urcat la rug după ce a salutat solemn soarele, conform unui obicei tipic brahman, și și-a anunțat programul tuturor orașelor grecești importante, cărora „le-a trimis scrisori care erau dispoziții testamentare, recomandări, norme” (41). În *Peregrino-ul lui Lucian* găsim dovezi ale apropierii lui Peregrinus de montanism (Ramelli, 2005): este exclus din comunitatea creștină pentru că a mâncat alimente interzise, este profet și thiasiarh, autor de miracole, este împotriva puterii stabilite, afectează ascetismul, disprețuiește ostentativ moartea și caută un martiriu spectaculos.

Aulus Gellius ne permite să rafinăm acest portret, tocmai pentru că ne prezintă un Peregrino nobil și serios, foarte diferit de filosoful, nu lipsit de trăsături șarlatanești, „iubitor de glorie”, înfățișat de Lucian. Îl înfățișează ca un „virum gravem et constantem”, declarând că l-a cunoscut personal în Atena, unde a trăit „in quodam hovel extraurbem” și că l-a auzit în repetate rânduri vorbind „utiliter et honeste” *(Noct. att.* **XII** II 1). Ne-a păstrat un punct din doctrina cinică a lui Peregrino, care evidențiază, ca să spunem în termeni kantieni, conceptul autonomiei moralei – în opoziție cu orice heteronomie – un concept care, de altfel, este presupus de întreaga istorie a cinismului. Conform concepției sale, înțeleptul nu trebuie să păcătuiască chiar dacă păcatul său ar putea rămâne necunoscut tuturor, atât zeilor, cât și oamenilor, pentru că nu trebuie să se abțină de la săvârșirea păcatelor de frica pedepsei sau a infamiei, ci din iubirea exclusivă a binelui (xii II 2-7).

Dio Hrisostom

Dio Cocceianus, cunoscut sub numele de Hrisostom, s-a născut în Prusa, în Bitinia, probabil în jurul anului 40 d.Hr., și și-a trăit viața între epocile Flaviană și Traiană. S-a stabilit la Roma, probabil înainte de moartea lui Nero, și, protejat de Flavieni, a dobândit cetățenia romană (așa cum o arată forma Dio Cocceianus cu care este menționat de Pliniu, *Ep.* **x** 81 1 și 82 i.), probabil datorită lui Nerva. În timpul domniei lui Domițian, probabil între 185 și 188, a pierdut favoarea imperială și a fost expulzat din Prusa, poate chiar

cel din Bitinia (dar nu și din Roma și Italia): exilul a durat până în *anul 96* d.Hr. (Desideri, *1978).* A primit o educație literară de primă clasă, iar Fronto atestă că a fost elev al filosofului stoic Musonius Rufus. Optzeci dintre discursurile sale au ajuns până la noi, care dezvăluie cum la Dio filosofia, literatura și politica se combinau într-o sinteză originală și irepetabilă , dând viață unui tip de scriere și unui model cultural complet noi : un model cultural care a avut un mare succes în perioada antică târzie și, mai târziu, în Bizanț (Brancacci, *1986).*

Filosoful neoplatonic Synesius, un mare admirator al lui Dionysos, a construit, pe baza Orațiunii **XIII,** o viziune asupra biografiei intelectuale a lui Dio care distingea clar între operele scrise înainte și după exilul său (Moles, *1978*) . Istoricul și biograful Philostratus credea deja că Dio îmbrățișase predicarea populară în timpul exilului său, în maniera cinicilor. Critica modernă a redus puternic această viziune, chiar dacă se admite încă că perioada exilică a determinat o adâncire a cinismului dionisiac. În opera sa, Dio nu se prezintă ca *un kynikos,* ci aparține istoriei cinismului atât prin faptul că educația sa include multe trăsături cinice, combinate cu interese stoice (și, mai rar, cu unele idei platonice - ceva departe de a fi extraordinar în cinismul imperial), cât și prin faptul că a oferit o redefinire literară și o adâncire a cinismului în multe dintre scrierile sale.

Una dintre sursele privilegiate ale operei lui Dio este Antistene: de la el primește Dio elementele structurale ale teoriei sale despre regalitate, principiile fundamentale ale criticii sale homerice și trăsăturile constitutive ale unei etici care pare să se conformeze principiilor cinismului „antistenian" (Brancacci, zooob). Însă Dio nu ignoră scrierile lui Diogene, pe care le folosește cu moderație, cel mai probabil datorită *caracteristicilor lor de anaideia* și a căror pondere tinde să o modereze în cadrul general al cinismului pe care îl propune ascultătorilor și cititorilor săi, mediând-o uneori cu propriile concepții și experiențe de viață personale (Brancacci, 1980). Dio îl folosește pe Antistene, și în special pe *Protrepticul său,* și portretul lui Socrate întocmit în acesta, pentru a contura, în orațiunea **XIII** *Despre exil,* caracteristicile propriei sale învățături: care se concentrează pe natura binelui și a răului, pe îndatoririle oamenilor și pe ceea ce le este cu adevărat benefic, pe nevoia de a se elibera de rele, de ignoranță și de iubirea de bogății, de reputație și de plăceri, pentru a-și elibera sufletele (**xm** 11-13).

Influența antistenică este foarte puternică în cele patru orațiuni *Despre - regalitate,* în special în cele a **III-a** și **a IV-a.** În orațiunea a **III-a ,** Dio își elaborează propria teorie despre regalitate, inspirându-se din *Arhelaosul lui Antistene* , din care relatează câteva extrase (**III** 1-3; 25-29; 30-41) , care îi permit totodată să

pună în scenă personajul lui Socrate, ca garant, atât teoretic, cât și literar, al acestei teorii. Aceasta se bazează pe opoziția clară dintre rege și tiran *(basileus* și *tyrannos),* pe caracterizarea primului ca fiind înzestrat cu virtuți foarte specifice, atât individuale, cât și sociale, și pe o definiție a regalității în sens etico-politic. Chiar și în a doua parte a orației, Dio are grijă să readucă la autoritatea succesorilor lui Socrate (III 42) învățăturile pe care le expune: pe de o parte (III 43-49) definiția conceptelor politice fundamentale, care include și lista celor trei forme clasice de guvernare, cu formele lor degenerate respective; pe de altă parte (**III** 50-138) portretul regelui ideal, în care un spațiu amplu este ocupat de selecția și definirea virtuților regale (Brancacci, 1992a) . Ideile lui Antistene și ale cinicilor sunt, de asemenea, incluse în perspectiva stoică mai largă a monarhiei universale al cărei rector este Zeus. Pentru Dio, cea mai bună guvernare este cea monarhică, iar *basileusul ideal* este cel mai bun dintre oameni, pentru că este cel mai virtuos: virtutea este cea care dă putere regatului, ba chiar îl constituie ca atare, altfel simpla putere, exercitată fără intelect și virtute, i-ar dezvălui neputința substanțială, la nivelul acțiunii guvernamentale, și ar duce, la nivel politic, la tiranie. În a **patra orație,** protagonistul nu mai este Socrate, ci Diogene, dar Dion continuă să-i pună în gură teorii tipice lui Antistene (mai mult, îl consideră pe Cinic un discipol direct al lui Socratic: vezi **VIII** *1*), cum ar fi teoria dublei *paideia (dittepaideia).* Conform acestei doctrine, există o *paideia* demonică , sau paideia divină *(daimonios* sau *theiapaideia),* înzestrată cu cea mai înaltă valoare pentru om, care este filosofia, a cărei realizare culminante este etica; și o *paideia* umană *(paideia antropică),* care include învățăturile artelor, retorica și educația enciclopedică. *(enkykliospaideia},* care este subordonată primei și care poate fi abordată corect numai după înțelegerea deplină a principiilor etice fundamentale, singurele capabile să fie în folosul omului.

Cele patru orații ale lui Diogene (VI **:** *Diogene sau despre tiranie;* **VIII:** *Diogene sau despre virtute;* IX: *Diogene sau discursul istmic;* X: *Diogene sau despre sclavi)* elaborează o viziune cuprinzătoare asupra cinismului, pentru care Dion folosește materiale de altă natură: scrieri ale lui Antistene; mai rar scrieri ale lui Diogene; materiale diatribice cinice și materiale de origini diferite, care nu sunt întotdeauna ușor, ba chiar adesea dificil de identificat. Dar el adaugă și observații personale și nu rareori realizează un fel de transpunere literară, proiectând amintiri și evaluări asupra personajului lui Diogene.

care aparțin propriei sale experiențe, în special din perioada exilului . Orațiunea **a VI-a** revine la tema tiraniei, dezvoltând un portret al *tiranului,* înțeles ca un om nefericit și prost moral, ignorant în ceea ce privește adevărurile morale *(amathes),* nesigur, pradă a mii de terori. Acestui model de viață îl contrastează pe cel conform naturii, tipic lui Diogene, cu un ton demonic și nu lipsit de o notă hedonistă moderată. Orațiunea **a VIII-** a are în centru o puternică exaltare a valorii efortului *(ponos)* în căutarea virtuții, include o condamnare severă a plăcerii (și în acest context Dio preia teme tipice lui Antistene) și culminează cu o glorificare a muncii lui Heracle, eroul exemplar al sectei cinice. Orațiunea **IX** o completează pe cea precedentă prin descrierea metodelor predicării cinice populare: Dion, referindu-se la prezența lui Diogene la Jocurile Istmice și la întâlnirile publice ținute în Corint, dezvoltă o condamnare a atletismului, care are o origine foarte străveche în cultura greacă (gândiți-vă doar la Xenofan), și îl contrastează cu pietrele de temelie ale axiologiei cinice. În cele din urmă, Orațiunea **10** dezvoltă presupunerea antistenică și cinică conform căreia nu este nici important, nici util să posezi ceva, de exemplu sclavi sau bogății, dacă nu ești capabil să le „folosești corect", concluzionând că este de preferat ca omul să nu aibă nicio proprietate. A doua parte oferă o discuție interesantă despre utilizarea corectă a oracolelor , care ajunge să le considere inutile, acolo unde omul posedă rațiune, care este singura capabilă să ofere reguli de conduită și prescripții adecvate fiecărei circumstanțe. În acest context, nu trebuie să uităm orațiunile **XIV** și *XV, Despre sclavie și libertate,* care preiau teza derivării socratico-antistenice conform căreia libertatea este știința lucrurilor permise și a celor împiedicate (iar sclavia este ignorarea acestora), conform căreia omul suprem liber este regele bun, și orațiunea **xxx** (*Charidemo*), în care descrierea vieții omului și a lumii oferită în primul *logos* (**xxx** 11-24) este foarte probabil de derivare antistenică (Moles, *i.ooo*) .

Oenomaus din Gadara

Oenomaus din Gadara, a cărui cronologie exactă rămâne incertă, dar este - considerat în mod tradițional un contemporan al lui Hadrian și Antoninus Pius, este probabil cel mai important cinic din punct de vedere filosofic al epocii imperiale târzii, precum și singurul al cărui tratat îl putem citi aproape în întregime. Prima caracteristică a lui Oenomaus, comparativ cu cinicii care l-au precedat și l-au urmat,

este că nu și-a limitat reflecția la etică, ci mai degrabă a realizat o reflecție aprofundată asupra problemei destinului, articulată într-o polemică antifatalistă, cu funcție antistoică, și într-o polemică antioraculară. Ambele au fost dezvoltate în lucrarea Despre *Dezvăluirea impostorilor,* din care Eusebiu relatează fragmente ample în cărțile **a cincea** și **a șasea** ale *Pregătirii Evangheliei* . Compunerea unui număr mare de lucrări scrise pe o gamă largă de subiecte este al doilea element care îl diferențiază clar pe Oenomaus de cinicii contemporani săi, care de obicei rezolvau filosofia în predarea orală a conținutului moral. O notă din *Suda* ne-a păstrat o listă, deși incompletă, a lucrărilor sale: *Despre cinism, Republica , Despre filosofia după Homer, Despre Crates și Diogene.* De la împăratul Iulian știm, de asemenea, că Oenomaus a scris tragedii, în conformitate în spirit cu cele ale lui Diogene, și *Vocea directă a câinelui,* care este fie un titlu alternativ al lucrării *Despre cinism* citată în *Suda,* fie o formulă cu care Iulian a intenționat în mod liber să o indice.

Republica și tragediile evidențiază aderarea lui Oenomaus la linia cinismului diogenic și presupun cunoașterea operelor omonime ale lui Diogene. Oenomaus, însă, trebuie să fi realizat o reflecție cuprinzătoare asupra cinismului, așa cum reiese, în primul rând, *din lucrarea Despre Crates și Diogene,* care confirmă încă o dată singularitatea poziției sale, cinicii din epoca imperială nefiind în general interesați să mențină o relație cu propriul trecut filosofic mediată de o tradiție scrisă. Și dacă această scriere pare să reafirme apartenența lui Oenomaus la linia cinismului diogenic, el trebuie să-l fi studiat cu atenție și pe celălalt arheget al mișcării, Antisthenes, așa cum reiese dintr-un fragment păstrat de Iulian, unde antisthenismul *(Antisthenismos) este menționat explicit,* și din a doua lucrare citată de *Suda, Despre filosofia după Homer,* care servește drept *companion* la *Despre Crates și Diogene.* De fapt, ea face trimitere la tradiția filosofului Homer, adică, cel mai probabil, la acea utilizare etică a lui Homer proprie lui Antistene și cultivată în mod special de el: o tradiție preluată pe scară largă, în secolul dinaintea lui Oenomaus, de Dio Chrysostom și reluată, în perioada mai apropiată de Oenomaus, de Maximus din Tyr. Reformularea personală a cinismului propusă de Oenomaus a fost în cele din urmă conținută în *Despre cinism,* o lucrare din care, cel mai probabil, depinde un fragment celebru păstrat de împăratul Iulian. Acesta din urmă, în orația a noua, după ce a observat cât de dificil este să găsești - fondatorul căruia i se pot atribui originile filosofiei cinice, scrie: „De fapt, Oenomaus pare să afirme pe bună dreptate: «Cinismul»

nici è nici antisthenicism *[Antisthenismos]* nici diogenismo *[Diogenismos]""* (Giuliano, *Ad v ersu s Cynicos ineruditos* 187c) .

Afirmația lui Oenomaus pare a fi îndreptată în primul rând împotriva cinismului ca mișcare. Cei doi termeni polari, *Antisthenismos* și *Diogenismos* , nu desemnează pur și simplu „filosofia lui Antisthenes" și „ filosofia lui Diogenes", ci două rezultate paradigmatice ale acelor filosofii, ambele incluse în tradiția cinică. Afirmând că cinismul nu este nici antisthenism, nici diogenism, Oenomaus nu numai că a declarat că cinismul trebuie să fie complet refondat, dar s-a plasat și în antiteză evidentă cu orice profesie de cinism acreditată în literatură sau practicată efectiv în timpul său. Afirmația lui Oenomaus, însă, prezintă și un al doilea scop polemic, de data aceasta antistoic. De fapt, stoicismul a fost cel care, născut din cinism, a acreditat și aproape a adăpostit în sine distincția menționată mai sus, între cinismul lui „Diogenes" și cinismul lui „Antisthenes". Se știe că în timpul uceniciei sale la Crates, Zenon, la fel ca Diogene înaintea lui, a scris o *Republică,* care expunea cele mai crude doctrine cinice despre justificarea incestului, permisiunea de a consuma carne umană, abolirea banilor și cea mai mare libertate sexuală. Contrar a ceea ce se susține uneori, Zenon nu a abandonat cinismul atunci când s-a îndreptat către alți profesori și și-a dezvoltat propria filozofie, ci mai degrabă l-a integrat într-o gândire bogată în medieri, care a temperat radicalismul cinic. Este suficient să citim fragmentele adunate în secțiunea *Kynika* din *Stoicorum Veterum Fragmenta (sVF) a lui Hans von Arnim* pentru a observa persistența, mult dincolo de Zenon, adică la Chrysipp, a multor propoziții cinice, chiar a celor mai radicale: în primul rând, principiul conform căruia înțeleptul trebuie să „cinizeze" *(kyniein,* cf. Diogenes Laertius VII **121** = **SVF** *III* **638**) **.** Însă stoicismul acredita și existența unui cinism „din Antistene", atât pentru că îi plăcea să se conecteze direct la Antistene, și prin intermediul lui la Socrate, cât și pentru că descendența din Antistene îi permitea să nu accentueze necesitatea descendenței școlii din Diogene și, prin urmare, să-l prezinte, atunci când era nevoie, pe Antistene însuși ca garant al descendenței socratice a școlii și fondator, așa cum citim în Diogene Laertius **VI** 14, al aripii „celui mai viril stoicism".

În același timp, referirea la Antistene este o constantă în tradiția stoică datorită consonanțelor doctrinare pe care, în etică, dar și în logică , ca să nu mai vorbim de marele capitol al interpretării poeților, stoicii le-au înregistrat alături de socratic. Declarând că cinismul nu era nici antistenianism, nici diogenism, Oenomaus intenționa, așadar, să atace și

Aranjamentul stoic al relațiilor dintre cele două școli și contaminarea filosofică rezultată dintre cele două școli. Această concluzie conferă o semnificație mai mare renașterii de către Oenomaus a unei tradiții literare și filosofice, reprezentată de *Republică* și tragedii, respinsă violent de stoicismul mediu, cenzurată chiar și de stoicismul roman și, în cadrul cinismului, eludată și anulată *de Antisthenismos* și niciodată reluată de *Diogenismos.*

Oenomaus și-a bazat redefinirea cinismului pe o nouă interpretare a conceptului de libertate: o valoare pe care trebuie să o fi simțit nu numai că a fost subminată și anulată de divinație, arta divinației, prețuită mai ales de stoici, precum și de conceptul stoic al destinului, ci și, așa cum reiese din afirmația din lucrarea sa *Despre cinism,* care nu mai este garantată de cinism în sine. Termenul cu care Oenomaus indică libertatea umană, descrisă ca „suverană absolută asupra celor mai esențiale necesități", nu este însă *eleutheria,* a cărei valorizare înaltă a fost o temă constantă a mișcării încă de la Diogene și, chiar mai devreme, de la Antistene (care a scris o lucrare *Despre libertate și sclavie).* Termenul folosit de Oenomaus este *exousia,* care indică o situație de posibilitate reală și completă , atât obiectivă, cât și subiectivă, adică o putere reală, care este realizată efectiv și pe deplin în practică. Aceasta demonstrează originalitatea lui Oenomaus în comparație cu cinismul clasic, care își proclamase întotdeauna credința în libertatea umană, concepând-o însă ca pe o agenție internă, etică, sublimată, gata să se rezolve imediat în indiferență (*adiaphoria)* și autosuficiență *(autarkeia).* Motivul constă în faptul că cinismul clasic definea libertatea în raport cu acea limită dincolo de care lucrurile exterioare nu mai intră în sfera naturii și a posesiunii individului și dincolo de care trebuie, prin urmare, să înceapă renunțarea și autosuficiența. Pentru Oenomaus, însă, nu este adevărat că libertatea umană se termină acolo unde începe exterioritatea; nu este adevărat că dincolo de limita exteriorității, acțiunea umană nu mai este liberă de impedimente *(ananankastos).* Ruperea limitei nu se obține prin internalizarea unei sfere mai largi a realității, ci prin recunoașterea faptului că omul este un principiu *(arche)* și că puterea *(dynamis)* care se află în el are puterea efectivă de a modifica ceea ce este în afara lui și de a permite libertății sau puterii sale *(exousia) să se exprime într-un context extern* (vezi Brancacci, zoooc).

Pe acest concept se grefează polemica împotriva determinismului lui Democrit și împotriva conceptului stoic de soartă *(heimarmene),* înțeleasă ca înlănțuire cauzală *(aition heirmos).* Oenomaus ia în considerare obiecțiile ridicate în epoca elenistică împotriva criteriului stoic al adevărului și, foarte probabil, și critica sceptică a criteriului adevărului, pentru a-și formula propriul criteriu în mod inatacabil: pe lângă Chrysipp, îl citează explicit pe Arcesilaus și ia în considerare atât polemica dintre Arcesilaus și Chrysipp, cât și critica lui

Carneades la adresa lui Chrysipp. Faptul de a fi ceva, sau de a exista și de a fi conștient de acesta, o cerință primară a acțiunii voluntare, nu are altă sursă, pentru Oenomaus, decât conștiința de sine, adică *sinaisthesisul* și *antilepsisul* de sine, care denumesc un fapt la fel de primar și imediat: respectiv, percepția de sine și aprehensiunea de sine. Acest principiu este fundamentul certitudinii pe care Oenomaus îl pune la baza demonstrației sale, cel mai fiabil criteriu și etalon , față de care nu există un criteriu superior. Atât *antilepsis* , cât și *synais thesis* au, în plus, atestări relevante din punct de vedere filosofic la stoicul Herocle, un filosof care a trăit în perioada apropiată de cea a lui Oenomaus, pentru care desemnează percepția de sine pe care animalele o posedă imediat la naștere și care, la Herocle, primește o atenție foarte specială, până în punctul în care *oi-keiosis* („însușirea”) de sine și a propriei constituții pare a fi fondată pe o serie de raționamente care își extrag conținutul din această noțiune. Dar Chrysipp trebuie să fi făcut deja din percepția de sine presupoziția autoînsușirii. Bazând „primul obiect care ne este propriu și familiar” *(proton oikeion)* pe percepția și apercepția de sine, Eno mao nu intenționează să argumenteze în favoarea naturalismului stoic, care plasa iubirea de sine și dorința de autoconservare a ființelor vii la fundamentul eticii , ci să justifice principiul libertății acțiunii și voinței umane. Demonstrația sa constă în cinci momente: de la [i] poziția principiului *sinaisthesisului* și *antilepsisului* de sine, se trece la [2] determinarea acestuia ca experiență cea mai imediată dintre toate, apoi la [3] identificarea *antilepsisului heautou* cu actul în care sesizează în sine distincția dintre ceea ce este liber și ceea ce este forțat, apoi la [4] poziția omului ca „stăpân al propriei voințe” și, în final, la recunoașterea [5] puterii fiecărui individ de a rupe concatenarea fatală, inserând în ea o serie imprevizibilă de noi principii de acțiune, conspirând în fiecare moment să modifice intriga dramei (Brancacci, 200ia).

Polemica anti-oraculară a lui Oenomaus este relatată de Eusebiu în capitolele 19-36 ale cărții **a V-a** a *Evangheliei Pregătirii* (Hammerstaedt, 1988). În realitate, polemicile antifataliste și anti-oraculare sunt împletite și se susțin reciproc, chiar și în lungul extras din *Dezvăluirea impostorilor* referitor la critica conceptelor stoice de necesitate *(ananke)* și soartă *(heimarmene).* Această împletire poate fi explicată în lumina legăturii foarte strânse pe care stoicii au plasat-o între cele două planuri, până la punctul de a atrage critica justificării, într-un mod circular, a fatalismului cu divinația și a divinației cu fatalismul. De asemenea, reflectă o trăsătură tipică a argumentației lui Oenomaus, care tratează oracolele ca documente, care trebuie examinate conform unor criterii strict logice și pe baza cărora își poate susține și confirma propriile afirmații teoretice. Astfel, în timp ce reia legătura stoică dintre cele două ordini, divinatorie și fatalistă, îi arată toate

contradicțiile și o golește ironic de sens. El dă dovadă de o subtilitate deosebită în respingerea , printre alte oracole celebre, a mitului lui Oedip, asupra căruia se exercitase în mod tradițional exegeza raționalistă a cinicilor.

Maxim al Alexandriei și Salust al Siriei

În perioadele imperiale și Antichității târzii sunt atestați numeroși cinici, dar nu știm aproape nimic despre ei deoarece, într-o fidelitate persistentă față de modelul lui Socrate, tipică cinismului acestei epoci, nu au desfășurat activități literare. Prin urmare, ne sunt cunoscuți doar din referințe episodice din surse literare: referințe adesea polemice, dacă nu chiar ostile. Un caz special este Secundus, care a trăit în secolul **al II-** lea d.Hr., contemporan al împăratului rege Hadrian. O *Vita* a sa s-a păstrat , care s-a bucurat de un mare succes în antichitate, a fost tradusă în diverse limbi orientale și a ajuns în Evul Mediu printr-o traducere latină. Secundus rămâne însă o figură exclusiv literară. *Vita* îl prezintă ca pitagoreic, în esență datorită jurământului de tăcere pe care și l-a impus pentru că a provocat moartea mamei sale; dar din *Viață* însăși reiese că adoptase anterior *biosul kynikos* și, printre propozițiile care i se atribuie, multe prezintă teme tipic cinice (Perry, *1964).* Figura sa este importantă deoarece documentează acea contaminare dintre cinism și pitagorism, care are origini străvechi (gândiți-vă doar la pitagoreul Diodor din Aspendos, care a adoptat modul de viață cinic) , și care este evidentă în epoca elenistică târzie și imperială în tratatele politice neopitagoreice, care prezintă, în teoria regalității, trăsături comune cu cea cinică.

Complexe, și încă neclarificate perfect, sunt și relațiile dintre cinici și creștini, care însoțesc oricum tot cinismul epocii.

imperial: Cinismul este, fără îndoială, şcoala filosofică greacă care a întâlnit cel mai mult, dar s-a şi ciocnit cu creştinismul . [5] Pe de o parte , ca în cazul Cinicului Crescens, există dovezi ale unei ostilităţi vii a cinicilor faţă de creştini; pe de altă parte, nu lipsesc episoadele de conciliere şi întâlnire (chiar şi trecătoare) între cele două orientări, cum ar fi în cazul lui Peregrin şi Maxim din Alexandria . Mai mult, numeroase detalii atestă influenţa pe care literatura cinică antică şi în special mitul lui Heracle (aşa-numita „teologie heracleană") a exercitat-o asupra activităţii literare a primilor creştini. La sfârşitul antichităţii, se poate întrezări o conciliere între cinici şi creştini, prin care aceştia din urmă acceptă multe virtuţi cinice, repudiind doar anaideia *;* şi aceasta este imaginea care reiese şi din referinţele la Antistene şi mai ales la Diogene în Părinţii Bisericii (Dorival, *1993;* Downing, *1993).*

În secolul **al IV**- lea d.Hr., figura lui Maxim al Alexandriei, un filosof cinic de credinţă creştină, iese în evidenţă. Ştim că Maxim se afla la Constantinopol în - *379/380* , unde s-a împrietenit cu Grigore de Nazianz, pe atunci episcop al acelui oraş; dar, trădându-i prietenia, s-a hirotonit el însuşi episcop , a încercat fără succes să-l înlocuiască pe Grigore şi a adresat o invectivă împotriva lui, care a provocat un răspuns dur din partea acestuia din urmă. Din diverse surse, în special de la Sfântul Ieronim *(De viris illustribus 117)* , rezultă că Maxim trebuie identificat cu Erou al Alexandriei, căruia i-a fost adresat un discurs laudativ al lui Grigore: şi doar necunoaşterea rupturii care a avut loc între cei doi între momentul elogiului şi cel al invectivei a făcut îndoielnică în trecut identificarea lui Maxim şi a lui Erou (poate numele egiptean al lui Maxim) , acum acceptat în mod obişnuit. Maxim este o mărturie vie despre relaţiile care au unit cinismul şi creştinismul. Ca creştin, a scris scrisori către personalităţi eminente şi o carte *Despre credinţă* împotriva arienilor - citată de Sfântul Ieronim *(De viris illustribus 127)* -, pe care Maxim i-a înmânat-o împăratului Graţian la Milano. Ca cinic, el profesează cosmopolitismul, rigiditatea opoziţiei binare dintre „propriu" şi „străin" (de origine antistenică) , conceptul de vigilenţă a oamenilor, exaltarea binelui moral, care este paralelă cu o invectivă împotriva răului. Evident, el respinge ateismul adesea prezent în cinism şi atacă *kynikos bios-ul* pur extern al cinicilor contemporani; din cinism adoptă încă libertatea extremă de exprimare *(parrhesia),* frugalitatea, precum şi polemica împotriva şcolilor filozofice dogmatice: peripatetici, academici, stoici, epicurieni *(* Goulet-Cazé, 2005).

Sallust ne este cunoscut datorită *Vieţii lui Isidor* din Damaschiu, care poate fi reconstituită pe baza altor surse (Asmus, *1910)* . S-a născut probabil în jurul

anului 430 în Siria și

Întrucât Damascius vorbește despre el ca despre un contemporan, viața sa trebuie să se fi desfășurat între secolul **al V-lea** și începutul secolului al **VI** -lea d.Hr. Și el a fost un om cu o profundă educație culturală: a studiat dreptul și a primit o excelentă pregătire retorică, atât la Emesa, cât și, mai târziu, la Atena. A fost urmat de călătorii în Dalmația, pentru a-l vizita pe Marcellinus. Mai târziu, a mers la Alexandria în compania lui Isidor: și este probabil ca prietenia lui Isidor să-l fi determinat să contacteze cercul neoplatonic din acel oraș, care era interesat de cinism. Sallust a îmbrățișat cinismul și este probabil ca în ochii neoplatoniștilor alexandrini să apară ca *sofosul tipic* al marii tradiții elene: idealul său de viață rătăcitoare, asceticismul său, disprețul său pentru vanitatea lumii (un concept exprimat prin termenul *typhos,* „fumul" vanitos, ilustrat cândva de cinicul Crates, dar care datează din Antistene) , atitudinea sa de independență în fața celor puternici au fost ceea ce trebuie să-i fi impresionat cel mai mult. Sallust considera că filosofia nu este doar anevoioasă, ci și imposibilă pentru oameni *(Vita Isidori 147 = Suda* **IV** *316* 4 *sv Saloustios).* Și chiar și în această declarație paradoxală, radicalismul și idealul aproape ascetic de a filosofa, tipic unui adept riguros al lui Diogene, sunt evidente.

Nu putem încheia această prezentare a cinismului imperial și antic târziu fără a menționa, în final, așa-numita literatură filosofică despre cinism, care cuprinde o serie de documente - din diverse cercuri literare și filosofice - care oferă o - reprezentare de ansamblu (uneori o interpretare) a cinismului , adesea foarte provocatoare , dar întotdeauna interesantă. S-a spus uneori că unele dintre aceste documente oferă imaginea unui cinism „idealizat": dar această expresie este superficială, sărăcită și generică ca categorie istoriografică și de așa natură încât ne scutește de o examinare amănunțită a surselor pe care autorii lor s-au bazat de fapt pentru a dezvolta aceste reprezentări. Adesea, ceea ce pare la o privire superficială a fi un cinism „idealizat" este, după caz, fie un cinism mai autentic decât cel transmis de materiale biografice de o fiabilitate îndoielnică și totuși comun în manualele contemporane, fie, la un alt nivel, un cinism revizuit în lumina unor categorii filosofice de origini filosofice diferite, dar a cărui utilizare nu este, din acest motiv, gratuită: într-adevăr, este, în sens propriu (sau cel puțin în anumite cazuri poate fi) , o lucrare de istorie a istoriografiei filosofice. În această literatură amplă găsim în special orațiile diogeniene deja citate ale lui Dio Gură de Aur, diatriba (iii *23) Despre cinismul* lui Epictet (Billerbeck, *1978;*
orațiunea *36* a lui Maxim din Tyr , *Dacă este de preferat viața cinică, Fugarii lui Lucian* , *cinicul* pseudo-Lucian menționat anterior , orațiunea lui Themistius *Despre virtute* (Brancacci, 2000a) și cele două orațiuni dedicate cinismului de către împăratul Iulian (Doring, *1997*). Întrucât nu este posibil să examinăm în

detaliu această vastă literatură aici, ne vom limita la a dedica câteva cuvinte celor din urmă; cele din urmă în diverse sensuri, deoarece cronologic sunt plasate în antichitatea târzie, aproape la sfârșitul unei ere: epoca pe care este inevitabil să o numim „păgână”. A **șaptea** orațiune, *Împotriva cinismului Heraclius,* este importantă pentru a înțelege speranțele pe care Iulian le pusese în cinism în scopul programului său de stabilire a unui imperiu fondat pe valorile elenismului: în viziunea sa, cinicii urmau să- i înlocuiască pe creștini prezentându-se ca venerabilii, purii, riguroșii maeștri și gardieni ai eticii și valorilor grecești. În lucrarea **a noua,** *Împotriva cinicilor ignoranți,* opoziția față de *kynikos bios-ul contemporan* constituie punctul de plecare al încercării de a reconstrui un nucleu filosofic esențial al cinismului, extras din Antistene, Diogene și Crates, ale căror scrieri Julian le poate cita. Julian leagă această reconstrucție de tema filosofiei în general, a cărei unicitate o evidențiază prin analiza principiului „cunoaște-te pe tine însuți” *(gnothi sauton*), înțeles ca necesitatea omului de a se cunoaște pe sine în cele două componente ale sale, umană și divină. Cinismul este o mărturie exemplară a acestei necesități. Luate împreună , cele două orații arată cum, până la sfârșitul antichității, cinismul a fost considerat o orientare etică exemplară datorită sincerității și radicalismului doctrinei sale, absolutismului valorilor morale pe care le susținea și imperativul fundamental al aderenței dintre cuvinte *(logoi)* și opere *(erga),* dintre teorie și practică, care i-a fost întotdeauna propriu: o orientare etică, datorită acestor caracteristici, ce putea fi împărtășită sau asimilată chiar și de personalități cu medii filosofice foarte diferite, dar toate unite de o recunoaștere comună a centralității și absolutismului eticii.

7

Sextus Empiricus

de *Emidio Spinelli*

Viață și profesie

Nu știm nimic sigur despre viața lui Sextus, locul său de origine, perioada exactă în care a trăit sau locurile în care a ședuit. Deși evită sistematic orice referință autobiografică, aproape „ascunzându-se” în spatele scrierilor sale, este totuși posibil să culegim câteva indicii utile atât dintr-o lectură atentă a operelor sale, cât și din puținele mărturii antice, nu întotdeauna fiabile, despre el.

În ceea ce privește datarea, o analiză a unei serii de date și indicii, atât externe, cât și interne, din scrierile sale aruncă mai multe umbre decât lumini. Să reamintim mai întâi, pe lângă problemele legate de tăcerea lui Galen (care l-ar fi putut include pe Sextus, fără a-l menționa, printre numărul total al acelor „pirronieni” pe care îi atacă în mai multe locuri din scrierile sale), incertitudinile privind interpretarea exactă a succesiunilor sceptice menționate de Diogenes Laertius (ix 115-116), care fac imposibilă determinarea chiar și a unei datări aproximative a lui Sextus. Nici nu pare a fi o procedură foarte eficientă să ne bazăm pe faptul că Galen pare să-l ignore pe Sextus, în timp ce Diogenes Laertius îl menționează, pentru a plasa existența lui Sextus în perioada dintre acești doi autori: datarea lui Diogenes Laertius este, de fapt, la fel de necunoscută ca cea a lui Sextus și, prin urmare, pare incertă, dacă nu chiar iluzorie și vicioasă în mod circular, să vrem să o determinăm pe baza celei a lui Sextus. În ciuda faptului că acestei imagini de ansamblu îi lipsesc elemente absolut convingătoare , în loc să renunțăm la orice încercare, este probabil posibil să acceptăm o ipoteză destul de comună și să plasăm *floruitul* lui Sextus în perioada 170/180-210/220 d.Hr.[1].

Nici măcar nu avem informații despre locul nașterii lui Sextus Empiricus. Unele pasaje din operele sale, care stabilesc o opoziție sau o diversificare în raport cu obiceiurile și tradițiile altor popoare sau popoare, par totuși

numelui său latin , originile sale grecești sugerează o origine greacă generică, deși este imposibil să identificăm cu precizie un oraș drept patria sa. Chiar și în ceea ce privește posibila determinare a diferitelor locuri în care a trăit și a lucrat, ne aflăm într-o situație de incertitudine similară. Deși în mai multe locuri din scrierile sale menționează obiceiuri, tradiții , particularități, chiar legi ale unui oraș sau zone geografice sau ale altuia, este imposibil de decis dacă cunoștințele sale despre acest subiect provin din experiențe directe, autobiografice sau din cunoștințe secundare. În orice caz, ipoteza că Sextus a fost conducătorul unei adevărate „ școli pirhonice” pare nefondată, ceea ce este dificil de susținut în lumina a ceea ce el însuși declară despre absența unei structuri organizatorice rigide a propriei „mișcări” sau *agoge* (vezi *Pyrrh. Hyp.* ***I*** *16* și, despre utilizarea termenului de către sextiani, Ioli, *2003*) . Prin urmare, orice încercare de a-l localiza în Alexandria (în urma unei presupuse continuități cu învățăturile lui Aenesidem) sau la Roma (unde a predat în schimb probabilul învățător al lui Sextus, Herodot din Tars) sau în orice alt oraș este nefondată. Fără a multiplica presupuneri și propuneri fără fundamente solide, trebuie mai degrabă să ne limităm la a consemna cunoștințele lui Sextus, fie directe, fie indirecte, despre obiceiurile, tradițiile, particularitățile, chiar și legile numeroaselor locuri, inclusiv Atena (vezi, de exemplu, *Pyrrhoneae Hypotyposes* [denumit în continuare *Pyrrh. Hyp.]* II 98 = *AdversusMathematicos* [denumit în continuare *Adv. Math.]* VIII *145; Adv. Math.* **I** *87,* 148, *228, 246;* II *22, 35, 77;* VI 14; IX 187), Alexandria *(vezi Pyrrh. Hyp.* **III** *221; Adv. Math.* **x** 15 și *95,* precum și, pentru o utilizare lingvistică particulară, *Adv. Math.* **I** *213*) *,* Roma (vezi *Pyrrh. Hyp.* **I** *149, 152 și 156;* **III** *211-212; Adv. Math.* **I** 218) *,* precum și ale diferitelor regiuni sau populații, în special ale Africii (cf. *Pyrrh. Hyp.* **I** *82-84,* 148, *152;* **III** 18, *201-202, 205, 213, 219-221, 223-224, 226-227, 234; Adv. Math.* **I** *213, 276;* II 105; **V** *31, 102;* VIII *147;* IX 18, *32, 247, 249;* **X** *15, 95;* **XI 15,** *17, 43) .*

Fără a aduce atingere apartenenței sale la mișcarea sceptică (sau mai degrabă neo-pirrhoniană) *,* reiterată semnificativ în mai multe locuri din scrierile sale și mai ales justificată într-un mod teoretic și istoric atent în *Pyrrh. Hyp.* **I,** pot fi identificate o serie de indicii, nu secundare și într-adevăr de o considerabilă convingătoare, probabilă confirmare a profesiei medicale a lui Sextus Empiricus (vezi, de exemplu, *Adv. Math.* **I** *260 și Adv. Math.* **XI** *47,* precum și menționarea, în *Adv. Math.* VII *202* și în *Adv. Math.* **I** *61,* a *Comentariilor* sau *Notelor sale Medicale/Empirice,* o scriere pierdută pentru noi). Mai multe notații dezvăluie cunoașterea literaturii medicale, precum și a unor mici fapte biografice sau istorice, în orice caz legate de domeniu și personalitate.

medici (Asclepiade din Bitinia, Asclepius, Chrysermus din Herophilus, Erasistratos, Herophilus, Hippocrate, Metrodorus, Chrysippus din Cnidos etc.). Sextus extrage, de asemenea, numeroase exemple din domeniul medical, prea numeroase de fapt pentru a oferi toate referințele aici. Ne putem, așadar, limita la a semnala mai întâi celebra imagine, atât de dragă lui Montaigne, a „vocilor" sau argumentelor sceptice comparate, datorită naturii lor autodistructive, cu purgativele (vezi *Pyrrh. Hyp.* **I** 206; **II** 188: *mai jos,* p. 144, precum și Spinelli, 2009a, pp. 123-4 și nota 29). Poate mai puțin faimoasă, dar și de o importanță capitală, mai ales pentru că arată clar cum în scepticismul neo-pirronian filosofia și medicina erau reciproc conectate și deloc juxtapuse, este alegerea metodologică, de natură evident medico-empirică, de a recurge la o formă de observație empirică rafinată rațional împotriva erorilor sofismului (vezi de exemplu *Pyrrh. Hyp.* **II** 236-258, despre care vezi Spinelli, 2009b).

Prin urmare, aproape sigur a practicat medicina. Mai puțin controversată, în orice caz, este cel puțin aparent plasarea sa exactă în cadrul unei anumite secte medicale antice [4.] În ciuda acestui fapt, mulți cercetători au susținut ferm afilierea sa la empirismul medical, așa cum s-ar indica imediat, pe lângă titlul *Comentariilor* sau *Notelor empirice* (la care vom reveni), mai ales prin *numele de familie „ Empiricus* ": acesta însoțește numele său în unele surse și apoi în tradiția manuscrisă [5.] În realitate, însă, Sextus însuși, într-un pasaj din scrierile sale *(Pyrrh. Hyp.* **I** 236-241), pare să declare că printre curentele medicale cele mai apropiate de scepticism ar fi cel metodic, nu cel empiric.

Acesta este un pasaj considerat dificil de interpretat în multe cercuri, chiar și recent (vezi Allen, 2010). Într-adevăr, dorind să combată opinia unor gânditori anonimi care teoretizează identitatea pirronismului și a empirismului medical, Sextus începe cu o afirmație care poate părea surprinzătoare. Adepții *acestei* forme de empirism medical *(he empeiria ekeine') afirmă incomprehensibilitatea absolută a lucrurilor obscure și astfel cad într-o formă de dogmatism negativ. Dacă cineva vrea cu adevărat să identifice o „rudenie ",* [Sextus] ne invită să privim în direcția așa-numitei secte metodice.6 Metodismul medical, de fapt, adoptând o atitudine similară cu cea a adevăraților sceptici, evită orice formă de judecată pripită asupra lucrurilor obscure, renunță la orice afirmație definitivă asupra comprehensibilității sau incomprehensibilității lucrurilor și se lasă ghidat în alegerile sale terapeutice de simpla conformitate cu fenomenele.

Fără a comenta în detaliu elementele suplimentare oferite de Sesto
în Pirrhus. **I** *237-240* [în] sprijinul acestei apropieri, ancorată de un cor
Având în vedere corespondența dintre pirronism și metodism, care pare să fie valabilă atât din punct de vedere practic , cât și lingvistic, merită examinată și,

dacă este posibil, explicată presupusa stranietate a acestei judecăți. O primă ipoteză, destul de radicală, dar nu foarte convingătoare, ar putea fi următoarea: Sextus nu a fost niciodată, la urma urmei, un empirist. Succesul medicinei empirice în primele secole d.Hr. a fost, de fapt, atât de mare încât termenul empirist a ajuns să fie perceput ca sinonim pentru doctor *tout court;* pe scurt, ar trebui să-l înțelegem pe Sextus *Empiricus* în sensul de „ *doctorul* Sextus”. Se spune că a compus lucrări despre empirism, fără a aparține însă acelei secte medicale (așa cum se întâmplă și în cazul lui Galen, cu *Lineamenti empirici* sau *Subfiguratio empirica)* , și abia mai târziu a apărut o suprapunere între doctorul Sextus și autorul Comentariilor *sau* Notelor *Empirice,* tot datorită atitudinii sale favorabile față de acea sectă.

O altă ipoteză, poate mai simplă și cu siguranță mai practicată de interpreți, pare a fi cea a recurgerii la ipoteza unei evoluții interne a gândirii lui Sextus; pe scurt, în loc să oscileze între empirism și metodism, el ar fi trecut de la o sectă medicală la alta. Dacă este cazul, însă, în ce direcție s-ar fi produs această evoluție? Fără a uita că o astfel de problemă este imediat legată de o altă chestiune importantă, cum ar fi cea a ordinii de compunere a scrierilor lui Sextus (vezi pp. *134-135*) *,* au fost avansate presupuneri alternative în această privință: fie s-ar fi dedicat empirismului înainte de a-și compune scrierile filosofice, convertindu-se la metodism abia ulterior; fie, dimpotrivă, în *Lineamenti* - care ar trebui considerate atunci prima sa scriere - s-ar fi orientat „mai mult spre secta metodică decât spre cea empirică, în timp ce mai târziu s-ar fi apropiat de empirismul pur , din care cărțile *Împotriva dogmatiștilor* ar reflecta tezele substanțiale”[7].

Deși explicația evoluționistă este probabilă și poate, având în vedere - cunoștințele noastre limitate, nu pare imediat controversată, cred că putem încerca să explorăm o altă cale. O examinare mai atentă a evenimentelor interne ale sectei medicale empirice, de fapt, ne permite să o considerăm nu ca un bloc monolitic, ci ca un univers articulat, supus unei forme de evoluție.8 În cadrul [ei] a existat loc pentru controverse și dezacorduri de linie, de exemplu cu privire la rolul pasajului sau *metabazei* de la similar la similar, așa cum este atestat de o mărturie a lui Galen *(Subfiguratio empirica 4* = fr. 10b *49-50* Deichgräber). Acest pasaj, dincolo de informațiile doctrinare și detaliile polemice pe care le consemnează, este deosebit de interesant, deoarece îi include printre vocile disonante ale corului empiric atât pe Menodot, cât și pe Cassius, „Pyrrhonianul”. Ambii par dedicați, cu nuanțe și vigoare diferite, efortului de a combate versiunile empirismului mai mult sau mai puțin explicit înclinate spre

dogmatism. În lumina acestor considerații, nu pare exagerat să presupunem că Sextus, poate la fel ca alți predecesori (pirronieni sau nu, cum ar fi, de exemplu, Menodotus și Cassius?), deși continuă să mărturisească o fidelitate fundamentală față de empirismul medical, decide, în mod autonom și poate într-un mod original, să polemizeze împotriva acelor membri ai sectei care se dedau la afirmații dogmatice despre natura (de neînțeles) a lucrurilor. Disidența sa, în orice caz, nu pare totală, ci se limitează poate doar la sublinierea unei diferențe filosofice sau, mai precis, epistemologice (vezi deja Natorp, 1884, pp. *154-7).* În cele din urmă, se traduce într-o judecată istoriografică ce își propune poate și să lovească exponenți specifici ai sectei medicale empirice, precum și, în fundal, - atitudini filosofice similare ale Academiei Sceptice a lui Carneades și Clitomachus (vezi, prin urmare, *Pyrrh. Hyp.* **I** *226).* După cum se poate citi în *Pyrrh. Hyp.* **I** *241,* în plus, pare legitimă o conjectură extrem de calificată și limitată, conform căreia abordarea metodică prezintă o „oarecare apropiere" *(oikeiotata tina)* de adevăratul scepticism. Sextus se grăbește însă să sublinieze că această concluzie nu este valabilă în sens absolut, ci doar relativ, în contextul unei comparații între diferitele secte medicale [10] .

Lucrările și cronologia lor relativă

În primul rând, trebuie subliniată o dificultate obiectivă. Pentru a se referi la propriile sale opere , Sextus folosește adesea denumiri foarte similare, lăsând astfel loc de îndoială cu privire la faptul dacă acestea sunt titluri care, în ciuda similarității lor, se referă la opere diferite sau dacă, dimpotrivă , avem de-a face cu denumiri diferite pentru aceeași operă. În acest sens, trebuie amintite o serie de titluri presupuse menționate în scrierile lui Sextus, cum ar fi: *Despre elemente (Adv. Math.* **x** 5); *Despre criteriu (Adv. Math.* XI *232); Comentarii* sau *note sceptice (Adv. Math.* **I** *29;* II *106;* VI 52), *Scrieri sceptice (Adv. Math.* **I** *26)* și *Scrieri pirhonice (Adv. Math.* **I** *282;* VI 58 și *61*), *Despre abordarea sceptică (Adv. Math.* VII *29*) . Este foarte probabil ca aceasta să fie...

dumneavoastră, despre diferitele denumiri ale secțiunilor specifice din scrierile lui Sextus pe care le deținem (cf. Brochard, zooz [4] , p. 32.0 și nota I, pentru referințele încrucișate relevante) .

Odată ce această întrebare este clarificată, lista operelor lui Sextus ar trebui să fie următoarea:

1. opere pierdute:
- *Comentarii* **sau** *Note Empirice* (cu care nu pare prea riscant să identificăm și *Comentariile* sau *Notele generice și nespecificate* citate în *Pyrrh. Hyp.* I *2.2.2.);*
- poate și *Despre suflet (Adv. Math.* VI 55, precum și x 184);

1. opere conservate:
- *Schițe pironiene,* în trei cărți, citate în general în formă prescurtată ca *Pyrrh. Hyp.* urmat de numărul cărții în cifre romane și apoi de numărul paragrafului în cifre arabe;
- *Împotriva profesorilor* sau poate mai bine *Împotriva profesioniștilor din cultură* = *Adv. Math.* I-VI, sau mai exact: *Împotriva gramaticienilor (Adv. Math.* I) , *Împotriva retorilor (Adv. Math.* 11) , *Împotriva geometrilor (Adv. Math.* **m**) , *Împotriva aritmeticienilor (Adv. Math.* IV) , *Împotriva astrologilor (Adv. Math.* V) , *Împotriva muzicienilor (Adv. Math.* VI) ;
- *Împotriva dogmatiștilor,* în cinci cărți, și anume: *Împotriva logicienilor* = *Adv. Math.* VII-VIII, *Împotriva fizicienilor* = *Adv. Math.* IX-X, *Împotriva eticienilor* = *Adv. Math.* **XI.**

Trebuie reamintit faptul că în manuscrisele care au păstrat operele lui Sextus, aceste ultime două titluri sunt reunite pentru a forma un singur bloc de unsprezece cărți, indicate colectiv ca *Pros mathematikous/Adversus mathematicos* I-XI [11] .

Deși aceasta este o întrebare destinată să rămână deschisă și fără soluții absolut convingătoare, se poate spune că, dincolo de unele voci inițiale discordante și în orice caz pornind de la concluziile la care a ajuns Brochard, s-a considerat posibil să se stabilească următoarea ordine de compoziție a scrierilor lui Sextus care au supraviețuit: *Pyrrh. Hyp. Adv. Math.* VII-XI *Adv. Math.* I-VI (cf. Brochard, 2.002. [4] , pp. *318-9,* precum și Dal Pra, *1975,* p. *467*). În sprijinul unei astfel de concluzii, au fost aduse și motive de sistematicitate teoretică: tratarea sintetică și introductivă a logicii dogmatice, fizicii și eticii în *Pyrrh. Hyp.* II-III ar fi fost repropus de Sextus în critica mai amplă și documentată a acelorași teme, de o

relevanță filosofică notabilă, în *Adv. Math.* VII-XI, pentru a se încheia apoi, aproape ca o anexă, cu polemica detaliată și mai puțin angajată împotriva „artelor liberale” individuale. Mai mult, s-a acordat o pondere și mai mare.

câteva posibile referințe interne între blocurile lucrărilor lui Sextan (în acest sens, vezi și Brochard, 2002, p [4], p. 319, nota 2 și Bailey, 2002, p. 103, nota 71).

Indiferent de considerațiile care ar putea avea o anumită pondere asupra ordinii de compoziție a scrierilor lui Sextus, făcând cadrul de referință și mai complex, cum ar fi, de exemplu, diferitele surse utilizate de Sextus în operele sale sau publicul diferit căruia acestea i-ar fi putut fi destinate (vezi Blank, 1998, p. **XVI,** nota 14), în istoria studiilor cronologia relativă acceptată în mod tradițional (Pyrrh. * Adv. Matematică **VII-XI** * Adv. Matematică **l-vi**) a fost confirmată și întărită, grație identificării precise a elementelor referitoare la o evoluție compozițională în «s«s scribendi» lui Sextus (dispariția totală sau utilizarea extrem de rară a anumitor termeni, apariția sau multiplicarea semnificativă a altora, prezența unor expresii alternative unele față de altele etc.), prin analizele stilistice și filologice detaliate ale lui Karel [Janacek'5] .

Orientarea filosofică

În ciuda numeroaselor incertitudini care înconjoară datele biografice și externe referitoare la figura lui Sextus Empiricus, tocmai deținerea bogatului corpus de scrieri ale sale ne permite să formulăm evaluări mai precise și mai exacte nu doar asupra fizionomiei neo-pironismului în general, ci și mai ales asupra personalității lui Sextus ca autor (vezi Deeleva Caizzi, 1992, pp. 279-85, precum și acum, și chiar, Bett, 2012, pp. **xvm-xx**) . Din acest ultim punct de vedere, - imaginea negativă sau chiar denigratoare a lui Sesto ca simplu copist al tradiției care l-a precedat, incapabil să se ridice deasupra rolului pasiv și repetitiv al unui simplu „doxograf”, pare din ce în ce mai puțin credibilă, aproape ca și cum i s-ar putea sau ar trebui să i se refuze autonomia compozițională sau poate chiar, în unele cazuri, independența teoretică (cel mai recent, vezi concluziile echilibrate ale lui Eichorn, 2014).

Pe de o parte, așadar, Sextus trebuie recunoscut ca având o funcție istoriografică foarte prețioasă, ca o adevărată mină de informații privind aproape toate școlile filosofice dogmatice pe care le-a analizat și combătut în detaliu, chiar dacă rămâne dificil, așa cum s-a mai observat, „să oferim o explicație convingătoare a faptului [...] că pentru Sextus Empiricus, ca și pentru Diogenes Laertius, istoria filosofiei pare să se încheie într-o perioadă cuprinsă între secolul **I** î.Hr. și secolul **I** d.Hr. [...] și anume, cu aproximativ trei secole înainte de

perioada în care a trăit" (Giannantoni, 1981, p. 6).

Pe de altă parte, și dincolo de orice dificultăți hermeneutice, cel puțin un lucru este sigur: Sextus pare, pentru a folosi o imagine oarecum suprautilizată, dar eficientă în acest caz, vârful acelui aisberg imens și pestriț constituit de antica tradiție sceptică *toutcourt.* Într-adevăr, din scrierile sale reies teme, întrebări și argumente din toate curentele care caracterizează scepticismul antic. Astfel, găsim evident urme ale scepticismului pirrhonian, din care Sextus pare să vrea să percepem un fel de evoluție internă și care pentru el este în esență ancorat în numele lui Pyrrho, Timon, dar și Aenesidemus (cu care menține totuși o relație dialectică deschisă, care duce adesea la o disidență clară) și Agrippa. În plus, nu lipsesc elemente și idei extrase din mișcarea sceptico-academică începută de Arcesilaus, continuată de Carneades, Clitomachus și, într-o formă atenuată, de Philo din Larissa, fără a exclude măcar o oarecare relație (polemică) cu gânditori mai târziu, întotdeauna în sfera academică, precum Favorinus 14 ; nici nu putem ignora datoriile contractate față de tradiția unor secte medicale, atât cele metodice, cât și cele empirice, [despre] care, din păcate, știm foarte puțin și de care putem lega poate mai ales, dacă nu exclusiv, numele lui Menodot.

O analiză detaliată a operelor lui Sextus care au supraviețuit ne permite cu siguranță să clarificăm principiile fundamentale ale orientării sale filosofice. În primul rând, datorită articulării a ceea ce el însuși numește, într-un mod original, *eidikos logos* / „discurs specific" *(Pyrrh. Hyp.* **I** 5), este posibil să reconstituim numeroasele și detaliatele argumente pe care le-a prezentat – atât sintetic în *Schițele lui Pyrrhon* , cât și, într-o manieră mai amplă și bogată din punct de vedere istoriografic, în cele cinci cărți *Împotriva dogmaticii (Adv. Math.* VII-XI) și în cele șase cărți *Împotriva profesioniștilor învățământului (Adv. Math.* I-VI) – împotriva filosofiei dogmatice.

Aceasta din urmă — în diversele nuanțe pe care le-a asumat diacronic, - începând cu așa-numiții „presocratici", de la gândirea „clasică" de tip platonic sau aristotelic până la școlile elenistice — este examinată și combătută în *Pyrrh. Hyp.* II-III și în *Adv. Math.* VII-XI, grație unei serii de contraargumente detaliate. Obiecțiile antidogmatice se succed conform diviziunii tripartite tradiționale în logică, fizică și etică.

După câteva paragrafe introductive *(Pyrrh. Hyp.* **II** 1-12), fundamentale pentru înțelegerea și justificarea, împotriva oricărei critici dogmatice, a legitimității unei cercetări sceptico-pirrhonice sau *a zeteinei* , în cazul logicii (cf. *Pyrrh. Hyp.* **II** *13 și Adv. Math.* **VII** *2-23),* o atenție specifică este acordată -

noțiunilor de: criteriu *(Pyrrh. Hyp.* **II** *14-79* și *Adv. Math.* **VII** *25-37, 46-445*) *;* adevăr și adevărat *(Pyrrh. Hyp.* **II** *80-96* și *Adv. Math.* **VII** *38-45;* **VIII** 1-140) *;* semn *(Pyrrh. Hyp.* **II** *97-133 și Adv. Math.* VIII *141-299*).

De o importanță deosebită este atacul asupra unui element fundamental al argumentării dogmatice: demonstrația *(Pyrrh. Hyp.* **II** *134-192 și Adv. Math.* **VIII** 300-481) *,* care, potrivit dogmatiștilor înșiși, este *(Pyrrh. Hyp.* II *135-136*)

> [135] [...] un argument care dezvăluie o concluzie neevidentă prin intermediul unor premise convenite în vederea concluziei. Ceea ce spun ei va fi mai clar pe baza acestor clarificări. Un argument este un sistem de premise și concluzii; [136] iar premisele sale se numesc propozițiile convenite în vederea stabilirii concluziei, în timp ce concluzia [5] este propoziția stabilită pe baza premiselor. De exemplu, în acest <argument> „dacă este zi, este lumină; dar este zi; prin urmare este lumină”, concluzia 6 este „prin urmare există lumină”, celelalte (propoziții) sunt premise.

Chiar dacă dorim să acceptăm această definiție tehnică inițială, putem identifica o serie de dificultăți detaliate, a căror natură și amploare pot fi ușor înțelese urmărind chiar și una dintre obiecțiile ridicate de Sextus *(Pyrrh. Hyp.* **II** *144;* trad. Spinelli, *2016*):

> [144] Faptul că demonstrația nu există poate fi dedus chiar din afirmațiile pe care le fac, prin ridicarea de obiecții împotriva fiecăruia dintre lucrurile care sunt incluse în conceptul (său). De exemplu, argumentul este compus din propoziții, iar lucrurile compuse nu pot exista decât dacă elementele din care sunt compuse coexistă unele cu altele, așa cum este evident în cazul unui pat și al unor lucruri similare, în timp ce părțile argumentului nu coexistă unele cu altele. Căci atunci când enunțăm prima premisă, nici a doua, nici concluzia nu există încă; când o enunțăm apoi pe a doua, prima premisă nu mai există, în timp ce concluzia nu există încă; în final, când enunțăm concluzia, premisele sale nu mai există. Prin urmare, părțile argumentului nu coexistă unele cu altele; prin urmare, nici argumentul nu va părea să existe.

Pe lângă demonstrație, așadar, este înlăturat și acel întreg articulat care constituie, în ochii dogmaticilor (mai ales ai peripateticienilor, dar nu exclusiv), argumentul apodictic prin excelență: silogismul *(Pyrrh. Hyp-* **II** *193-203*). Nici o soartă mai bună nu le așteaptă alte concepte fundamentale ale logicii, cum ar fi inducția și definiția (II *204* și *205-212);* diviziunea/întregul-părți/genurile-specii/accidentele (**II** *213-228*) *;* sofismele (II *229-259*).

Pe partea de fizică[§§§§ *****], critica privește categoriile de bază, în primul rând cea pe care s-au bazat multe interpretări dogmatice ale mecanismelor de funcționare ale realității naturale: cauza *(Pyrrh. Hyp.* **III** 1, *13-29; Adv. Math.* IX *3-12, 195-330*) .

Deși obiecțiile lui Sextus tind să genereze o echivalență tipică a unor motive la fel de plauzibile pentru și împotriva existenței cauzei și, prin urmare, să accepte, deși doar „dialectic ", unele argumente care datează în mod clar din „partidul" dogmaticilor în apărarea unei astfel de existențe, este clar că el pare adesea să se joace aproape cu o multitudine de critici. Deși își păstrează distanța față de atacurile moderne (în special cele humiene) și dincolo de posibilele erori și slăbiciuni pe care unii interpreți au încercat să le discernă în ele, aceste critici par să evidențieze caracteristici bine definite. Pe lângă faptul că multe dintre ele utilizează elemente ale tropologiei lui Agrippa (dialela, *diafonia,* modul ipotetic, regresia infinită: vezi **VOL. III,** p. *70*) *,* se poate observa cum astfel de obiecții se bazează în general pe două aspecte fundamentale legate de funcția eficientă a cauzelor: ele nu numai că își produc efectele, ci sunt în mod necesar corelative cu acestea. Aceste două teze, însă, se anulează reciproc: prima, de fapt, conduce la plasarea cauzei ca fiind cronologic anterioară efectului său, în timp ce a doua ne cere să ne gândim la contemporaneitatea lor absolută (vezi *Pyrrh. Hyp.* **III** *25-26*). Deplasându-se întotdeauna la nivelul determinărilor temporale care intră în joc în relația cauză/efect, precum și exploatând un bagaj argumentativ poate familiar atât în unele curente medicale, cât și la Aenesidemus, Sextus poate în cele din urmă să expună un argument trilematic care sună astfel (III *26-27*) :

---

§§§§[...] Din acest motiv, unii afirmă și următoarele: cauza trebuie fie să coexiste cu efectul, fie să-l preexiste, fie să <existe> după el

*****<efectul> s-a produs. În orice caz, a spune că cauza vine în existență după producerea efectului său ar fi nimic altceva decât ridicol. Totuși, nici nu poate preexista efectului său: căci se spune că este înțeleasă relativ la acesta [2.7] , iar ei înșiși spun că lucrurile relative, în măsura în care sunt relative, coexistă și sunt înțelese reciproc. Nici nu coexistă, însă: căci dacă cauza este cea care o produce și dacă ceea ce este generat trebuie să fie generat din ceea ce există deja, cauza trebuie să existe mai întâi ca o cauză și apoi trebuie să producă astfel efectul. Prin urmare, dacă cauza nici nu preexistă efectului său, nici nu coexistă cu acesta și, în plus, nici <efectul> nu este generat înaintea lui, aceasta nu participă la nicio subzistență.

Fără a precupeți obiecții împotriva a ceea ce pentru mulți dintre adversarii săi era cauza prin excelență, divinitatea (vezi *Pyrrh. Hyp.* **III** *2-12* și Adv. *Math.* **IX** *13-194*) , Sextus își mută analiza și către alte noțiuni cruciale ale fizicii dogmatice, punând în ordine: corpul *(Pyrrh. Hyp.* III *30-55* și Adv. *Math.* IX *359-440*); combinația/„amestecul” *(Pyrrh. Hyp.* **III** *56-62) ;* mișcarea/schimbarea/repausul și articulațiile lor *(Pyrrh. Hyp.* III *63-97,* 102-108, 115-118 și Adv. *Math.* **X** *37-168*) ; împletirea dialectică dintre întreg și parte *(Pyrrh. Hyp.* **III** 98-101 și Adv. *Math.* **IX** *331-358*) ; generație/corupție *(Pyrrh. Hyp.* **III** *109-114* și Adv. *Math.* **x** 310-351) ; loc *(Pyrrh. Hyp.* III *119-135* și Adv. *Math.* **x** *6-36) ;* timp *(Pyrrh. Hyp.* III *136-150* și Adv. *Math.* **x** *169-247*); număr *(Pyrrh. Hyp.* III *151-167* și Adv. *Math.* **x** *' 248-309*) .

La fel de bogată este critica părții etice a filosofiei dogmatice (despre care vezi în primul rând Spinelli, *1995* și Bett, *1997).* Aceasta se referă la: distrugerea conceptului și a esenței însăși a binelui și răului absolut *(Pyrrh. Hyp.* **III** *168-187* și Adv. *Math.* **XI** *1-167) ;* eliminarea presupusei arte a vieții *(Pyrrh. Hyp.* **III** *188-249* și Adv. *Math.* **XI** *168-215*) ; negarea posibilității sale de a fi învățată, într-un fel de atac general și cuprinzător împotriva oricărei forme de pedagogie *(Pyrrh. Hyp.* **III** *250-279* și Adv. *Math.* **XI** *216-257;* **I** *8-40*) .

Împotriva profesioniștilor culturii (Adv. *Math.* **I-VI**) este, de asemenea, radicală ca ton și abordare.18 Trebuie reamintit că aceasta prezintă un dublu mod de atac împotriva diferitelor arte liberale (gramatică, retorică, geometrie, aritmetică, astrologie, muzică). Pe **de** o parte, de fapt, Sextus consemnează (și nu ezită să folosească) obiecții de origine dogmatică (mai precis epicureană), dat fiind că Epicur însuși și adepții săi au argumentat în mai multe cazuri și în contexte diferite împotriva inutilității unora dintre *matematicile* discutate aici.19 Pe de altă parte, însă, el distinge astfel de obiecții de cele formulate într-un mod mai aporetic sau sceptic, datorită cărora nu numai utilitatea uneia sau alteia arte liberale este pusă sub semnul întrebării, ci, mai general, existența principiilor sale teoretice sau a obiectelor sale înseși.

Totuși, dacă se dorește să se evidențieze aspectele cele mai interesante și originale din punct de vedere filosofic ale poziției sextiene, astfel încât să se plaseze într-o perspectivă mai largă și să se justifice astfel succesul său sau chiar, după unii interpreți, rolul său absolut central în geneza filosofiei moderne *tout court* , *merită* poate să ne concentrăm, cel puțin în linii mari, asupra a ceea ce el

prezintă drept *katholou lōgos* / „discurs general” *(Pyrrh. Hyp.* I 5), *căruia îi* este dedicată în întregime prima carte a Schițelor pirhonice .

Propunând o „autojustificare filosofică” coerentă, Sextus își propune , în acest fel de manual introductiv al neo-pirronismului, să-și apere propria poziție filosofică de acuzații și neînțelegeri mai mult sau mai puțin răuvoitoare. Făcând acest lucru, el se străduiește, de asemenea, să definească un adevărat manifest programatic al propriei sale mișcări de gândire (sau *agoge*), a cărei intenție este dublă:

- a clarifica punctele de referință teoretice și practice care ghidează reflecția și acțiunea, cu expunerea „caracterului” autentic al opțiunii sceptice;
- să-i contureze rolul unic, de discontinuitate radicală, pe fundalul cadrului conflictual al școlilor filosofice anterioare și contemporane, cu o atenție deosebită evitării oricărei confuzii cu toate acele figuri și curente (de la Heraclit la Democrit, de la cirenaici la Protagora, de la Platon și Academia sa - fie ele sceptice sau dogmatice - până la medicina empirică menționată anterior) care fuseseră caracterizate în mod impropriu drept sceptice [11] .

Preocuparea inițială și cea mai urgentă a lui Sextus pare a fi evidențierea diferențelor existente între diversele școli de gândire în ceea ce privește căutarea adevărului (vezi *Pyrrh. Hyp.* I 1-3). Prin urmare, într-un mod cu siguranță funcțional și nicidecum dezinteresat, el recurge la o împărțire a câmpului filosofic în categoriile de dogmatism pozitiv sau dogmatism *tout court* (citează ca exemple „Aristotel, Epicur, stoicii și alții”), dogmatism negativ - o poziție atribuită exponenților așa-numitei Academii Sceptice, în special „Clitomah și Carneades și alți academicieni” (cu omiterea semnificativă a numelui lui Arcesilaus, despre care vezi și *Pyrrh. Hyp.* I *232-234)* - și scepticism adevărat sau, dacă preferați, neo-pironism. Conștient de obiectivele sale și de posibilele, diferitele etichete ce pot fi atribuite acestei forme autentice de scepticism, Sextus identifică, ca să spunem așa, „esența” sa în acel fel de *dynamis* sau abilitate, care „constă în a contrasta în orice fel lucrurile care apar și cele care sunt gândite” și din care „datorită forței egale prezente în faptele și discursurile opuse, ajungem mai întâi la suspendarea judecății, imediat după aceea la imperturbabilitate” *(Pyrrh. Hyp.* I 8).

O astfel de opțiune filosofică este întărită și mai mult de Sextus grație descrierii momentelor cronologic succesive referitoare la geneza atitudinii sceptic-pirrhonice (vezi *Pyrrh. Hyp.* I 12 și *26*) . De fapt, confruntat cu „anomalia” constatată în lucruri, el identifică două etape foarte precise.

1. Primul, adevăratul declanșator este speranța de a atinge imperturbabilitatea , în fața unei condiții cognitive percepute ca problematice și „eșecătoare” de către

cei mai ascuți și talentați dintre oameni sau, ar părea legitim să se deducă, mai ales de către viitorii sceptici, aproape o elită restrânsă și privilegiată, posesoare a unei „sensibilități filozofice” care nu este comună majorității (vezi și *Adv. Math.* **I** *6).* De fapt, s-au trezit incapabili să identifice instrumente incontestabile pentru a asuma unul sau altul dintre aspectele conflictuale ale realității, în ciuda faptului că erau dispuși să parcurgă dificila cale a cercetării pentru a depăși dezorientarea cauzată de eșecul domnesc în domeniul cognitiv (vezi și *Pyrrh. Hyp.* **I** *29) și* în ciuda faptului că inițial erau convinși că seninătatea intelectuală putea fi atinsă doar după ce erau formulate judecăți indubitabile de adevăr/fals asupra lucrurilor sau, mai bine, ar trebui poate spus mai precis , asupra corespondenței dintre modul în care lucrurile ni se par și constituția lor ontologică autentică [15] .

2. Menținerea și prelungirea omniprezentă a acestui *impas cognitiv* stau la baza celei de-a doua etape, pe care Sextus o consideră probabil chiar mai caracteristică decât prima. Este ceea ce el numește în altă parte o „dispoziție” sceptică *(diateză)* și pe care aici o definește în schimb mai radical, cu un termen împrumutat poate din lexicul tehnic al medicinei, ca o „constituție” *(systasis).* Ea se rezolvă în capacitatea de a identifica sau, dacă este necesar, de a produce discursuri aflate în conflict reciproc. Nu este necesar, însă, ca acestea din urmă să fie percepute și prezentate ca „contradictorii” în sens puternic, ci pur și simplu ca *isoi,* adică înzestrate cu o forță persuasivă egală [14] .

Acest obicei filosofic, absorbit până la punctul de a deveni un fel de a doua natură , departe de a se dovedi paralizant sau de a-l priva pe pirrhonian de capacitatea de a - și comunica condiția intelectuală și existențială, poate fi urmărit fără niciun fel de renunțare la forme puternice de dogmatism (vezi în special

Pyrrh. Hyp. **I** 1 **3**) [15] .

Pentru sceptic, așa cum îl gândește și îl descrie Sextus, rămâne deschisă posibilitatea de a se referi, întotdeauna într-un sens slab și nedogmatic , la un „criteriu”, adică la aderența la fenomen și la *phantasia* sau „reprezentarea” sa (vezi *Pyrrh. Hyp.* **I** *19-22).* Ansamblul acestor considerații îi servește lui Sextus și pentru a introduce și combate o acuzație recurentă și malițioasă, formulată mai ales în cercurile stoice, care pretindea că îl condamnă pe sceptic la inactivitate sau *apraxie/anenergezie.* În ciuda respingerii clare a oricărei teorii a acțiunii, fie ea rodul speculațiilor filosofilor sau al convingerilor la fel de dogmatice ale bunului simț, scepticului îi rămâne deschisă posibilitatea de a-și regla propriul comportament pe baza respectării regulilor de conduită dictate de viața cotidiană *(frata ten biotiken teresin)* . Apoi, așa cum citim într-un pasaj fundamental din

Versurile Philoniene (**1** *13-14) 16:*

> [2.3] Prin respectarea fenomenelor, așadar, vom trăi nedogmatic conform respectării vieții de zi cu zi, întrucât nu ne este posibil să fim complet inactivi. Respectarea vieții de zi cu zi pare însăși a fi împărțită în patru părți și a consta într-un fel din instrucțiunea împărtășită de natură, necesitatea afecțiunilor, tradiția legilor și obiceiurilor și predarea artelor. [2.4] Pe baza instrucțiunii dictate de natură suntem capabili în mod natural să percepem cu simțurile și să gândim cu mintea; pe baza necesității afecțiunilor ne face foamea să mâncăm, setea să bem; apoi, pe baza tradiției obiceiurilor și legilor, considerăm că este un lucru bun să fim pioși și un act de răutate să fim impii, în conformitate cu viața de zi cu zi; în cele din urmă, pe baza învățăturii artelor, nu suntem inactivi în acele arte pe care le învățăm în mod tradițional. Toate aceste lucruri, însă, le afirmăm nedogmatic.

Pe scurt, pare evident că Sextus Empiricus nu se sfiește nici măcar de la sarcina de a contura scopul propriului comportament sau, mai degrabă, mai precis, acel *dublu scop* care constă în atingerea simultană a imperturbabilității sau *ataraxiei* în domeniul opiniilor și a suferinței moderate sau *a metriopatiei* în fața necesităților inevitabile ale condiției noastre umane (vezi *Pyrrh. Hyp.* **I** 25-30).

Principala cale către atingerea acestor obiective, dincolo de orice acceptare mai mult sau mai puțin pasivă a „datului" situației noastre, trece activ prin practica subtilă și rafinată a suspendării judecății (vezi Spinelli, 2015) . Acesta este un obiectiv filosofic, a cărui realizare nu este deloc întâmplătoare sau dezordonată, deoarece este încredințată moștenirii sceptice comune, fondată pe scheme bine stabilite. Acestea sunt așa-numitele „moduri" sau *tropoi,* deja analizate anterior în tratarea figurilor lui Aenesidemos și Agrippa (vezi **VOL. III, CAPITOLUL** 3) *,* un adevărat cal de muncă al polemicii neo-pirhonice, centrată pe argumente specifice și instrumente tehnice pe care tradiția din care se inspiră Sextus le-a dezvoltat de-a lungul istoriei sale complexe.

Pentru a-și atinge obiectivele polemice, însă, Sextus este foarte conștient că trebuie să folosească - prin, cu ajutorul și dincolo de tropologia sceptică - un instrument periculos și, în același timp, puternic: limbajul. Și, încă o dată, mai ales în prima **carte** a *Schițelor Pyrrhonice* apare în prim-plan „filosofia limbajului" său.17 Într-o secțiune lungă și foarte detaliată, de fapt, mai exact *Pyrrh. Hyp.* **I** *187-209,* Sextus conturează limitele vorbirii pyrhonice, clarificând cu atenție „în ce sens acceptăm afirmațiile sceptice" (**I** 5). În aceste paragrafe, scopul său este de a oferi o autoanaliză a câmpului legitim de acțiune al formulelor lingvistice

pyrhonice, deja folosite de mai multe ori, de exemplu, în cursul examinării tropilor. Astfel, sunt identificate precauțiile care trebuie luate pentru a construi un câmp de mijloace expresive capabile să redea în mod corespunzător afecțiunile sau *pathe-ul nostru* (vezi și Diogenes Laertius **IX** 77 în acest sens) . Făcând aceasta, pe de o parte, Sextus încearcă să nu cadă în precipitația mândră sau *în propeteia* dogmaticilor și, pe de altă parte, să nu adopte nicio poziție de tăcere adialogică [18.] Punctul de sosire al eforturilor sale nu este o concepție „ontologizantă” a limbajului, înțeles ca instrument capabil să dezvăluie esența realității, ci mai degrabă o dimensiune lingvistică pragmatică, adoptată pentru a consemna, aici și acum aproape ca un „cronicar” fidel (vezi și *Pyrrh. Hyp.* **I** 4), afecțiunile sau reacțiile noastre, despre care este, prin urmare, întotdeauna necesar să se accentueze aspectul comunicativ, convențional și schimbător, până la punctul de a propune o metaforă destinată să aibă o posteritate lungă și norocoasă, cea a limbajului ca monedă *(Adv. Math.* **I** *178-179):*

> [178] Căci, așa cum, atunci când o monedă este în circulație într-un oraș conform instituțiilor naționale, cel care o folosește își poate desfășura activitatea în siguranță în acel oraș, în timp ce cel care nu acceptă această monedă și bate una nouă, dorind să o facă mijloc legal de plată, este un nebun, tot așa și în viață cel care nu dorește să se conformeze formei lingvistice care, asemenea unei monede, este în mod obișnuit acceptată, dar dorește să și-o stabilească pe a sa, este aproape de nebunie. [179] Prin urmare, <dacă> gramaticienii promit să transmită o anumită tehnică numită analogie, prin care ne obligă să vorbim conform primului tip de greacă, trebuie demonstrat că această tehnică este inconsistentă și că cei care intenționează să vorbească corect trebuie să se conformeze respectării netehnice și simple, adecvate vieții și celei care privește obiceiul comun al majorității.

sceptice sau *fonai nu se încadrează în sfera unei „* semantici ontologice”, acuzația de autocontradicție adusă adesea pironienilor pare, de asemenea, să dispară. Din acest motiv, Sextus se simte în mod coerent justificat să folosească o altă metaforă clară și eficientă în acest sens: cea a purgativelor, preluată din practica medico-farmaceutică *(Pyrrh. Hyp.* **I** *206;* trad. Spinelli*, 2016;* vezi și *Pyrrh. Hyp.* **I** 14-15 și **II** 187-188):

> [206] [...] Căci , în ceea ce privește toate exprimările sceptice, trebuie să presupunem că nu facem afirmații dogmatice despre faptul că sunt absolut adevărate, întrucât susținem că se pot chiar autodistruge, eliminându-se odată cu acele lucruri despre care se spune că, la fel ca purgativele, printre medicamente, nu numai că expulzează umorile din organism, ci se elimină și ele însele odată cu umorile.

El o îmbogățește și mai mult în paragraful final al celei **de-a doua** cărți a lucrării *Împotriva logicienilor (Adv. Math.* **VIII** 481), grație imaginii focului care se mistuie pe sine și mai ales celui foarte norocos de a fi aruncat pe scară după ce a urcat- [ol]', ceea ce *arată,* nu *demonstrează,* practica argumentativă și lingvistică acceptată de Sextus poate mai bine decât orice argument sau teorie articulată.

La nivelul mai general al atitudinii sale filosofice fundamentale, în cele din urmă, deși Sextus adoptă o strategie polemică complexă și adesea foarte dură , intenția sa nu este deloc agresivă, ci mai degrabă declarat „ filantropică” și terapeutică: în acest spirit, de fapt, încheie *Schițele lui Pyrrhon* (**m.** 280-281). Ca un bun doctor, așadar, Sextus își propune să „vindece” sufletul uman prin orice mijloace, eliberându-l de aderarea pripită la opinii nefondate și nejustificate, căutând astfel să facă cât mai acceptabilă povara inevitabilă legată de truda vieții noastre și promovând o filozofie înțeleasă ca o „artă a vieții” pozitivă, dar nu dogmatică.

8

Marea știință a secolului AL II- lea: Galen și Ptolemeu

de *Mario Vegetti* și *Federico PetruccC*[†††††]

Maturitatea științei antice

În secolul **al II-lea** d.Hr., știința antică a atins culmi destinate să rămână de neegalat, atât în domeniile matematicii și astronomiei, cât și în biologia medicală. Aceste succese au fost cu siguranță favorizate de patronajul cultural al statului imperial roman, care este probabil responsabil - printre altele - pentru renașterea activităților de la Muzeul din Alexandria. Dar ele s-au datorat în primul rând activității simultane a două figuri excepționale, adevărați giganți ai gândirii științifice: astronomul Ptolemeu și medicul Galen.

În anumite privințe, Ptolemeu și Galen sunt figuri foarte distante. În timp ce Galen este generos cu informații autobiografice în scrierile sale, Ptolemeu este atât de tăcut despre sine încât nu știm nimic despre biografia sa , din care putem doar ipoteza o relație cu mediul alexandrin. Gustul lui Galen pentru scrisul literar, redundanța polemică și autopromovare lipsește complet la Ptolemeu. Cu toate acestea, acești oameni de știință extraordinari au în comun alte aspecte, mai importante. Ambii au simțit nevoia să însoțească nucleul științific al cunoștințelor lor cu reflecții epistemologice: cum ar fi *Despre criteriu* al lui Ptolemeu și tratatul pierdut *Despre demonstrație al lui Galenic ,* la care se adaugă scrierile metodologice *Despre sectele medicale, Despre opiniile mele* și altele. Ambele își extind sfera reflecției științifice dincolo de domeniile strict disciplinare pentru a include chestiuni de interes general: este suficient să ne gândim la scrierile psihologice și etice ale lui Galen *(Doctrinele lui Hipocrate și Platon, Facultățile sufletului urmează temperamentul corpurilor, Diagnosticul și vindecarea patimilor și erorilor sufletului , Morala)* și, în ceea ce-l privește pe Ptolemeu, la problema relațiilor cauzale dintre sfera astrală și lumea umană, care se află în centrul marii opere astrologice, *Tetrabiblos.*

De asemenea, comună și decisivă este relația lor cu tradiția științifică greacă

---

†††††Mario Vegetti este autorul paragrafelor *1* și 3 (Galen); Federico Ferrucci al paragrafului *2* (Ptolemeu).

a epocilor clasică și elenistică: adică marele efort de a reactiva această tradiție, de a produce viziuni sintetice și sistematice ale ei, de a o transforma într-un bastion al raționalității „clasice” împotriva unei crize a cunoașterii științifice și a prestigiului său cultural, care era percepută ca iminentă. În acest sens, Galen și Ptolemeu se aliniază aristotelismului lui Alexandru din Afrodisia și, într-un fel, merg împotriva curentelor filosofice ale vremii, care erau din ce în ce mai îndepărtate de interesul pentru o înțelegere științifică a naturii și a formelor conexe de raționalitate.

Claudius Ptolemeu, apogeul științei grecești

Odată ce am eliminat sursele de informații nesigure, puține se mai pot spune despre biografia lui Claudius Ptolemeu dincolo de ceea ce reiese din lucrările sale. Provenind dintr-o familie bogată, a fost activ în Alexandria, Egipt (un punct de referință pentru observațiile sale astronomice), dar probabil a locuit în satul Canopus, chiar la est de oraș. Aici, în *anul 147* d.Hr., a ridicat o stelă al cărei text, pe tema astronomică , este păstrat ca *Inscripția Canopus,* în timp ce observațiile astronomice directe prezente *în Almagest* (sau, conform titlului grecesc, *Syntaxis mathematica, summa* cunoștințelor astronomice, în treisprezece cărți) merg de la *127* la 141. *Almagestul* este citat în alte lucrări: *Ipotezele planetare* (unde teoriile *Almagestului* sunt aplicate unui model sferic), *Tetrabiblos* (sau *Apotelesmatica:* o lucrare astrologică în patru cărți), *Phaseis* (despre momentele apariției corpurilor cerești), *Planispherium* (despre reprezentarea boltei cerești) și *Geografia* (în opt cărți, despre realizarea unei hărți a Pământului). *Almagestul* aparține, așadar, unei faze timpurii a producției lui Ptolemeu, a cărui dată a nașterii este fixată, așadar, în jurul anului 100 d.Hr., în timp ce cea a morții sale între *170* și 180. De asemenea, probabil târzii sunt *Tabelele Manuale* (o colecție de date astronomice prevăzute cu un canon care indică utilizările lor), *Analema* (despre metodele de găsire a arcurilor și unghiurilor în sfera cerească, adesea folosite pentru construcția cadranelor solare) și *Optica, în timp ce în studiile recente, deși pe fundamente fragile, există o tendință de a plasa Despre Criterion și Hegemonicul* într-o perioadă foarte timpurie.

(un mic tratat pe teme epistemologice) și *Știința armonică* (o lucrare în trei cărți care viza restabilirea științei armonice). Tratatele *Despre greutăți* și *Despre elemente, pe teme fizice, s-au pierdut, în timp ce printre lucrările false, Karpos* (literalmente *Fruct), o colecție de* ° sută de aforisme pe teme astrologice , este demnă de remarcat .

Ceea ce determină importanța lui Ptolemeu în istoria științei grecești nu este doar moștenirea milenară a scrierilor sale, ci și – și mai presus de toate – combinarea a trei aspecte: metoda radical refundată; amploarea subiectelor abordate; și cercetarea și utilizarea strategică a materialului tradițional. Într-adevăr, dacă tratatul *Despre Criterion* indică termenii generali ai epistemologiei lui Ptolemeu, lucrări precum *Almagestul* și *Știința Armonică* oferă observații metodologice care evidențiază o reformulare profundă a relației dintre modelul științific și datele observaționale. În același timp, Ptolemeu aplică metodele sale pe scară largă: adaptează abordarea la diferite discipline sau la diferite aspecte ale acestora, producând inovații substanțiale în teoria muzicală și astronomică, în producția de instrumente tehnice, în astrologie și în optică. În cele din urmă, activitatea științifică a lui Ptolemeu se caracterizează printr-o utilizare excepțională a surselor: teoria astronomică se poate baza (deși probabil indirect) pe date observaționale care acoperă aproape un mileniu (cf. Goldstein și Bowen, *1991; 1999;* Goldstein, *1997;* Jones și Duke, 2005); Tetrabiblos colectează și reformulează o cantitate mare de material astrologic clasic (cf. Riley, 1988); *Știința Hamonică cerne și transcende cerințele tradițiilor care prevalaseră până atunci. Cu alte cuvinte, o* mare parte din cunoștințele științifice grecești au fost canalizate în opera lui Ptolemeu, apărând într-o formă nouă, radical reformulată, considerată atât de validă încât sursele în sine au devenit superflue, așa cum demonstrează pierderea aproape tuturor tratatelor pre-ptolemeice pe teme similare.

O epistemologie pentru refundarea științei

său tratat *Despre Criterion,* Ptolemeu abordează problema, centrală mai ales în dezbaterea elenistică, a criteriului prin care este posibil să se stabilească adevărul unei percepții sau al unei afirmații bazate pe un proces cognitiv. Noțiunea de criteriu este identificată cu mecanismul judecății, care este explicat (capitolele 1-4) printr-o analogie cu componentele judecății juridice. Sunt identificate cinci elemente: obiectul judecății este „ceea ce este” *(to on);* percepția sensibilă *(aisthesis)* este „ceea prin care” se judecă *(di'hou);* intelectul *(nous* sau *dianoeisthai)* este subiectul judecății; *logosul* este „ceea pe baza căreia” (dativ simplu) se judecă; adevărul este scopul judecății. Funcția percepției și a *logosului,*

în diverse capacități instrumentale (capitolele *2,* 1-5), este explorată în continuare . În percepție, atributele sensibile ale obiectelor *(symbebekota)* sunt surprinse de organele de simț; Senzațiile propriu-zise care rezultă din acestea produc reprezentări *(phantasiai) prin impresie (typosis) ,* care sunt transmise (prin *diadosis)* intelectului și devin - înainte de judecata rațională - noțiuni *(ennoiai)* și amintiri (capitolele *2, 4;* capitolele *3* și 8). Logosul *,* pe de altă parte, este modalitatea cu care intelectul examinează datele senzoriale care îi sunt transmise: datorită aplicării acestei cerneri raționale, se poate ajunge la o opinie simplă și confuză *(doxa),* sau la știință *(episteme)* (cap. 3). Percepția și judecata intelectuală sunt într-o continuitate perfectă , acționează în armonie și sunt ambele, după cum vom vedea, operații pur mentale și psihice. Ele diferă, însă, prin aspecte substanțiale (capitolele 8-12). Pe de o parte, percepția este limitată la date singulare (simț cu simț), este legată de actualitatea momentului perceptiv și nu produce judecăți sau inferențe; Prin urmare, este întotdeauna fiabilă (adică oferă date fiabile, dar care trebuie totuși evaluate rațional) doar în cazul în care un dat perceptiv este sesizat de simțul corespunzător. Dimpotrivă, intelectul, deși are nevoie de „materialul perceptiv" pentru a exprima o judecată, sesizează datele în totalitatea lor, le reelaborează și le supune unei cerneri raționale grație căreia se poate judeca însăși validitatea percepțiilor. Simțurile au, așadar, o prioritate „cronologică", dar intelectul are o valoare mai mare.

Procesul cognitiv descris, deși înrădăcinat într-un context epistemologic corporeist (cap. *13),* este în întregime psihic, întrucât corpul este în sine inert, iar sufletul, material, este singurul responsabil pentru fiecare act cognitiv (cap. *7).* Ultimele capitole *(13-16) sunt dedicate tocmai relației dintre suflet și corp,* care încep cu o referire la natura materială a sufletului, pentru ca apoi să se îndrepte spre distincția dintre părțile sale (vezi și *Harm.* III 5): componenta deziderativă este plasată în abdomen, cea emoțională în inimă, cea intelectuală în creier. Partea directivă, hegemonică , dacă este înțeleasă ca „partea de cea mai mare valoare", este identificabilă tocmai cu creierul; în sensul mai larg de „element de control", însă, hegemonicul se va extinde la întregul corp, deoarece este complet pătruns de suflet.

După cum este evident, în scurtul tratat există convergențe de instanțe care pot fi atribuite unor abordări filosofice diferite, iar cercetătorii s-au angajat de mult timp în reconstrucții detaliate în încercarea de a-l plasa pe Ptolemeu în această sau alta tradiție filosofică [5.] Deși este clar că principalele matrice ale doctrinelor propuse sunt stoică și peripatetică (dar elementele platonice nu lipsesc, mai ales în psihologie), încercarea de a identifica un Ptolemeu stoic, peripatetic sau platonic este ineficientă nu numai pentru că diversele elemente doctrinare sunt profund

împletite și interpenetrate, ci și mai ales pentru că contextul filosofic în care are loc operațiunea trebuie să descurajeze astfel de operațiuni. Faptul că o doctrină sau alta poate fi atribuită lui Platon, Aristotel sau Stoa și că acestea sau acelea au prioritate față de celelalte nu implică faptul că sursa lui Ptolemeu a fost neapărat „afiliată" unei școli; și chiar admițând că a fost, posibila afiliere este imposibil de recunoscut din cauza interpenetrării terminologiei și doctrinelor posibile în această fază a gândirii antice. Și mai relevant este faptul că Ptolemeu însuși nu pare în niciun fel interesat să se plaseze într-o tradiție specifică: de exemplu, el subliniază (*Deiudic. facult.* cap. *4-6)* că gnoseologiile descrise cu termeni diferiți în diferitele tradiții sunt în cele din urmă compatibile sau evidențiază faptul că gnoseologia sa poate fi aplicată și psihologiilor conform cărora sufletul este incorporeal (cap. *7)* . Ptolemeu dorește, de fapt, să ofere o teorie înzestrată cu caracteristici specifice, dar și suficient de amplă pentru a permite o „convergență" sau un consens interscolastic (consens care, în plus, ar putea servi la depășirea oricăror obiecții sceptice, adesea bazate pe *diafonia* filosofilor pe o temă sau alta). În acest sens, această operațiune poate fi văzută ca o încercare de a produce un *acord optim* (conform lui Long, *1989):* doctrina, expusă evitând îngrățirea periculoasă, este construită astfel încât să ofere cea mai cuprinzătoare fundație - posibilă pentru fiecare activitate cognitivă și, în special, pentru cercetarea științifică. Nu este o coincidență faptul că elementele cele mai importante, dar și cele mai ambigue, atinse în tratatul *Despre criteriu* își găsesc o explicație eficientă doar prin examinarea acelor lucrări în care cadrul epistemologic oferă un cadru implicit pentru aplicarea metodei științifice a lui Ptolemeu, în special *Știința hamonică* și *Almagestul al zecelea* - cu alte cuvinte, doar în aceste lucrări se conturează cu adevărat o „filosofie ptolemeică".

La începutul Științei *Armoniei (* **11-2**), Ptolemeu afirmă că știința armonică, care vizează judecarea înălțimii sunetelor și a relațiilor dintre acestea, folosește auzul *(akoe)* și rațiunea *(logos):* auzul oferă date brute și superficiale despre sunetul perceput, în timp ce rațiunea trebuie să înțeleagă structura sa, care este intrinsec matematică (o anumită înălțime pe scală corespunde unei anumite valori numerice) , și să evalueze dacă a fost perceput corect. Această evaluare, deja necesară în condiții ideale, capătă un rol decisiv atunci când percepția întâmpină dificultăți specifice , datorate instabilității materiei, variabilelor individuale în - ascultarea aceluiași sunet, dimensiunii uneori minime a diferenței dintre două sunete sau dificultății de a identifica sau produce sunete fără comparații cu o anumită înălțime. În aceste cazuri, numai reducerea datelor perceptive la o valoare numerică poate surprinde natura reală a unui sunet și poate garanta că acesta corespunde de fapt, de exemplu, unei note date. Prin urmare: pe de o parte,

în anumite condiții, percepția poate fi eronată și numai rațiunea îi poate recunoaște eroarea; Pe de altă parte, chiar și atunci când percepția nu este eronată, intervenția rațiunii este necesară pentru a reduce datele senzoriale brute la - valoarea matematică corespunzătoare. Aceasta nu înseamnă că acordul dintre simțuri și rațiune este doar ocazional sau că activitatea rațiunii anulează datele senzoriale: dimpotrivă, tocmai continuitatea dintre simțuri și rațiune permite rațiunii să înțeleagă care sunet a fost *efectiv* perceput (vezi și *Ham.* II 12; pe acest subiect Barker, 2001; Raffa, *2002,* pp. *235-48)* .

Aplicarea metodei în domeniul științei armonice este însoțită de cea complet coerentă specifică astronomiei. Paralela dintre cele două domenii (deja sugerată în *Harm.* **11** și **III** *3-4)* nu este însă imediată: în aplicarea unei perspective empiriste astronomiei, de fapt, un model rațional ar trebui să fie pur și simplu produsul datelor observaționale, fără a avea vreo funcție de „verificare" asupra acestora și asupra proceselor perceptive care le-au determinat. *Almagestul* propune în schimb o relație „dinamică" între observație și rațiune (instanțiată în modelul astronomic) : modelele explicative ale mișcărilor cerești (adică modelele care indică, de la caz la caz, ce structuri geometrice explică traiectoriile aparente ale stelelor) , deși formulate prin transpunerea datelor observaționale în structuri geometrice , exercită de fapt o funcție de cernere asupra datelor ori de câte ori unele dintre ele par să le contrazică sau să le nege. Principiul metodologic ptolemeic este, așadar, următorul: o singură observație este acceptată ca validă și calificată *numai dacă* satisface modelul geometric corect și permite deducerea - unor parametri doriți, în timp ce, dacă contrazice modelul, trebuie mai întâi să suspectăm inexactitatea sa. Prin urmare, teoriile specifice nu sunt testate observație cu observație: mai degrabă, întregul edificiu teoretic este testat doar pe baza unor observații selectate *(vezi în special Almag. III 1-2; IV 2; IX 2).4* O astfel de *abordare* **poate** *părea* **circulară** *,* **dar** *în realitate* rezultă totuși din ideea (întărită și mai mult de dificultatea observației astronomice) că percepția poate fi eronată și că depinde de rațiune să o judece. În același timp, datele perceptive rămân materia „brută" de la care pleacă în mod necesar omul de știință , dar ele nu au individual puterea de a aboli un model rațional (adică, pe baza evaluării raționale a - observațiilor) valid .

Refundarea științei armonice și a astronomiei

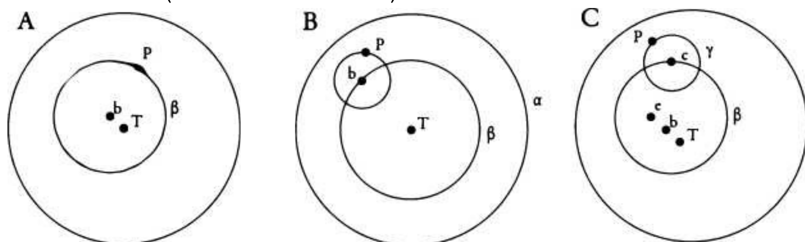
Încă din secolul **al IV-** lea î.Hr., teoria muzicală greacă a fost dominată de două

tradiții (pentru o introducere, vezi Barker, 1989; 2007). Pe de o parte, teoriile matematice pitagoreice antice, reinterpretate într-o cheie platonică, stabiliseră o linie teoretică conform căreia singura muzică adevărată constă în relațiile numerice dintre note: calculul valorilor sunetelor se bazează doar pe reguli aritmetice. Diametral opusă este tradiția înrădăcinată în peripateticul Aristoxen (secolul al IV-lea î.Hr.), a cărui lucrare fundamentală, *Elementele științei armonice,* a bazat știința armonică pe evaluarea perceptivă (vezi **VOL. III,** pp. 48-9). Printre numeroasele motive de conflict, opoziția dintre cele două modele este bine exemplificată de controversa fundamentală privind valoarea semitonului. Conform tradiției pitagoreo-platonice, intervalul de semiton perfect (exact jumătate dintr-un ton) nu poate exista, deoarece valoarea care identifică canonic intervalul (diferența de înălțime) unui ton între două note, adică 9/8, nu este divizibilă în două părți egale ; semitonul constă, prin urmare, dintr-o valoare mai mică decât un ton determinat aritmetic. Conform aristoxenienilor, însă, un semiton perfect există deoarece apare astfel percepției (vezi, de exemplu, Aristoxenus, *Elem. harm.* **II** *70 3-5).* Acum, secțiunile tematice ale *Elementelor științei armonice* constau dintr-o cernere continuă a exemplelor „pitagoreo-platonice ” și aristoxeniene, în depășirea lor (deși Ptolemeu privea mai favorabil prima) și în refundarea ulterioară a științei armonice. *Problema spinoasă* a semitonului, de exemplu, este rezolvată în *Harm. În* **capitolul** 10, Ptolemeu, deși îi susține pe pitagoreici, nu se bazează pe o respingere *a priori* a percepției, care este în schimb utilizată și evaluată în demonstrație. Pentru Ptolemeu, a afla dacă un semiton este *exact* jumătate dintr-un ton este imposibil din cauza dimensiunii mici a intervalului în cauză; în aceste condiții, singurul instrument adecvat este deducerea rațională a valorii numerice a semitonului. Această deducere este independentă de datele perceptive imediate, dar nu este în general independentă de percepție , deoarece valorile din care este formulată (cum ar fi cea a tonului, 9/8) se bazează pe - și sunt deduse din - date perceptive certe și deja evaluate rațional.

Pentru astronomie, situația este diferită. Scopul astronomiei grecești era de a explica fenomenele cerești și, în special, aparentele neregularități ale mișcărilor planetare, pe baza unor modele geometrice care indicau regularitatea lor. Punctul de referință pentru tradiția astronomică a fost Hiparh din Niceea (secolul **al II-lea** î.Hr.), care a fost probabil primul care a folosit o anumită cantitate de date observaționale pentru a dezvolta modele astronomice (pentru o introducere, vezi Neugebauer, 1975; Evans, 1998; Pedersen, Jones, 2010 ; Bowen, 2014) . Hiparh s-a bazat pe două principii: pe de o parte, un empirism radical, conform căruia orice date observaționale ar putea contrazice și anula validitatea unui model

astronomic; pe de altă parte, respectul pentru presupunerile tradiționale de origine platonică și aristotelică, cum ar fi ideea că mișcarea planetelor trebuie să fie uniformă (adică să mențină aceeași viteză) sau că Pământul, ca centru al universului, trebuie să fie considerat și „punct de observație” în modelele planetare. Prima dintre aceste linii directoare, însă, a impus limitarea cercetării la domenii în care observațiile nu produceau discrepanțe excesive (vezi **VOL. III,** pp. 47-9). Doar turnura ptolemeică a dat un nou impuls disciplinei. În primul rând, Ptolemeu a reușit să selecteze datele observaționale, să le supună unei examinări raționale și să producă, prin aplicarea lor la noi modele geometrice , teorii explicative mai eficiente: empirismul radical a fost abandonat în favoarea evaluării raționale a observațiilor. Un astfel de expedient teoretic, însă, nu putea fi folosit acolo unde observațiile *în ansamblu indicau* necesitatea modificării radicale a modelului geometric. În aceste cazuri, Ptolemeu a fost capabil să adapteze flexibil cerințele teoretice ale sistemului, producând adaptări complexe capabile să țină cont de fenomene, adică să răspundă la observații calificate. Această nouă abordare a constat în introducerea unor modele geometrice mai complicate și a unui nou „obiect” astronomic, equantul, un punct imaginar situat într-un loc precis în reprezentarea geometrică a universului, care, atunci când era adoptat ca punct de observație pentru mișcarea planetară, returna o imagine uniformă. De fapt, astronomia pre-ptolemeică se baza pe ideea că planetele se mișcau cu o mișcare circulară uniformă și folosea două modele care puteau explica cum planetele au o astfel de mișcare, chiar dacă pare neregulată de pe Pământ. Modelele în cauză erau excentricul (vezi **FIG.** A) și

ecuantul (vezi FIG. B).



Modelele astronomice elenistice (A și B) și modelul ptolemeic (C)

a epiciclului (vezi FIG. B). În primul caz, planeta P se mișcă uniform pe circumferința „excentrică" p, adică una care are un centru, b, diferit de cel al universului *IX* (care își are centrul în Pământ, T); totuși, de pe Pământ (T) P va părea că se mișcă neregulat. În al doilea caz, mișcarea planetei P este explicată prin intermediul interacțiunii dintre două circumferințe: o circumferință p (numită „deferentă") este concentrică cu universul *IX* (atât *IX*, cât și p au centrul în T, Pământul); pe circumferința p se mișcă un punct b, centrul circumferinței y (numită „epiciclu"); pe *y,* planeta P se mișcă la rândul ei uniform și, prin urmare, va avea o mișcare regulată pe orbita sa, dar va părea că se mișcă neregulat de pe Pământul T. Modele similare, însă, nu au putut explica eficient fenomenele planetare mai complexe. Din acest motiv, Ptolemeu a introdus (poate reelaborând schițe existente) un model combinat (vezi FIG. C), în care planeta P se mișcă pe epiciclul y, al cărui deferent p nu este concentric cu universul IX (care are centrul în T), ci este excentric, având centrul în b. Însă inovația majoră constă în faptul că mișcarea planetei în acest model apare uniformă doar atunci când este „văzută" din punctul imaginar „e", punctul egalant, în timp ce va reflecta neregularitățile observabile atunci când este considerată din punctul T (Pământul). Aceasta implică, însă, că planeta P, pentru a „părea" a fi în mișcare uniformă doar din punctul egalant, are în sine o mișcare neuniformă, adică cu viteză variabilă.

Un astfel de model poate explica (sau, în limbaj antic, „salva") un număr mare de fenomene: „complicațiile" sunt de fapt introduse pentru a reproduce aparențele neregulate așa cum sunt văzute de pe Pământ, chiar și în cadrul unui model geometric; ecuantul, în schimb, garantează într-o oarecare măsură uniformitatea mișcării planetare. Pe lângă faptul că este complicat, însă, modelul ptolemeic sacrifică presupunerea vitezei constante a mișcării planetelor pe orbitele lor respective: mișcarea planetară, de fapt, apare uniformă doar atunci când este văzută de pe ecuant, dar este ea însăși neuniformă. Cu toate acestea, însuși

Ptolemeu este cel care apără aceste aspecte critice *(Almag.* **XIII** 2). Cei care o acuză de complexitate excesivă sau de încălcarea naturii divine a stelelor (care, ca atare, ar trebui să se miște uniform) ar proiecta noțiuni limitate, „umane”, de uniformitate și simplitate asupra corpurilor divine. O descriere corectă a mișcării ființelor divine, stelele, trebuie să satisfacă mai întâi o cerință: aceea de a explica eficient fenomenele. În acest sens, abolirea uniformității mișcării planetare este legitimă, deoarece, pe de o parte, numai în acest fel pot fi explicate fenomenele; pe de altă parte, se menține o stabilitate particulară a mișcării astrale, care constă în iterația sa eternă și imuabilă.

O astfel de abordare stabilește un punct fundamental: presupozițiile fizicii (cum ar fi uniformitatea mișcării planetare) sunt dispensabile pentru a produce teorii care să explice cu adevărat fenomenele. Astronomia își asumă astfel o prioritate epistemologică față de fizică. Această perspectivă este, de altfel, explicitată la începutul *Almagestului* (**I** 1): Ptolemeu preia distincția lui Aristotel (citată explicit, dar fără niciun angajament de *loialitate)* între științele teoretice din teologie, matematică și fizică, dar le atribuie evaluări și semnificații specifice. Teologia, de fapt, nu conduce la cunoaștere sigură, deoarece Dumnezeu este imperceptibil și imobil, și, prin urmare, de necunoscut, în timp ce fizica observă obiecte supuse unei schimbări continue și afectate de coruptibilitatea materiei, din care înțelege doar caracteristici secundare. Doar matematica (și aici în special astronomia) conduce la cunoaștere solidă, deoarece obiectele sale sunt perceptibile prin faptul că sunt materiale, dar constituite dintr-o materie imuabilă (eterul). Astronomia este, prin urmare, capabilă să surprindă calitățile primare, cantitative, ale mișcării imuabile a stelelor. Componenta fizică referitoare la stele este astfel „absorbită” în astronomie (vezi, de exemplu, Almag . **I 3-8), în timp ce observațiile fizice referitoare** la lumea sublunară sunt izolate, dar nu din acest motiv abandonate sau negate. De fapt, o interacțiune între astronomie și fizică (în noile lor caracterizări) este încă posibilă, deși din punct de vedere epistemologic relația dintre ele este inversată față de cea canonică, aristotelică: cunoașterea structurii astronomice a cosmosului este acum singurul punct de plecare valid atât pentru deducții asupra lumii sublunare (vezi Goldstein, 2007; Bowen, 2007), cât și pentru determinarea mișcărilor reale, fizice, ale corpurilor eterice. Numai odată ce cunoștințele astronomice au fost dobândite este posibil să...

a aplica date științifice pentru a reconstrui „fizic” structura cosmosului (acest lucru se face, de exemplu, în *Ipotezele Planetare,* care, în general, preiau formulările geometrice *ale Almagestului* și le plasează într-o

sistem de sfere eterice) .

Toate acestea duc la concluzia că adevăratul interes al lui Ptolemeu era reformarea statutului și metodei științelor cu care se ocupa: împotriva unei astronomii bazate excesiv pe presupoziții fizice (așa cum apare clar, de exemplu, în Gemino *apud* Simplicio, *In Phys. 291 21-292 31* Diels) , sau a unei științe armonice bazate acum steril pe disputa dintre Aristoxeni și pitagoreo-platonieni, Ptolemeu a adus o revoluție capabilă să fundamenteze un progres teoretic coerent (vezi, respectiv, Bowen, *2007,* pentru contextul astronomic, și Raffa, *2002,* pp. *25-31,* pentru cel muzical) .

De la mișcarea cerească la lumea sublunară: astrologie și geografie

Redefinirea relației dintre astronomie și fizică are însă o implicație suplimentară. După cum am menționat, de fapt, o înțelegere completă a mișcărilor astrale ne permite să stabilim științific (în măsura posibilului) studiul influenței lor asupra lumii sublunare: aceasta este astrologia, căreia Ptolemeu îi dedică *Tetrabiblos.* Astrologia (un termen nefolosit de Ptolemeu) este, de fapt, o parte secundară a astronomiei, adică partea care, cu un nivel mai scăzut de certitudine, corelează elementele astronomice cu efectele lor în lumea materială *(Tetrabiblos* **111**) . Posibilitatea comunicării între cele două niveluri este garantată de ideea că structura matematică a cosmosului, odată cunoscută, poate fi reproiectată asupra realităților înțelese fizic. Preluând exemple deja existente, în moduri diferite, platonician , peripatetic și stoic, Ptolemeu poate apoi afirma *(121-4)* că elementele constitutive ale materiei interacționează între ele și că, prin urmare, mișcările eterului (adică ale stelelor) sunt transmise, prin foc și aer, elementelor inferioare, apa și pământul, și în acest fel se reflectă în lumea sublunară. Ptolemeu încearcă astfel să întemeieze astrologia epistemologic, oferindu-i o bază științifică (astronomia) și o explicație fizică. Mai mult, necesitatea unor cunoștințe astronomice anterioare ne va permite să distingem adevăratul astrolog de șarlatan, a cărui condamnare nu va afecta disciplina în sine *(129-20*) , și să stabilim, în ciuda limitelor impuse de materie, capacitatea astrologiei de a produce predicții despre evenimente naturale și umane *(13*) . O astfel de refundare a astrologiei are două ordine de implicații. În primul rând, aplicarea unei metode mai riguroase astrologiei l-a determinat pe Ptolemeu să cernă și să selecteze materialul produs de tradiția greacă: **mutatis mutandis*,* astrologia a

trecut prin aceeași reformă epistemologică ca și știința armonică și astronomia. Și aici, Ptolemeu a căutat să depășească deficiențele care afectau disciplina (apreciată de stoici), pentru care a fost ținta criticilor din partea altor școli filosofice: aceasta a fost o încercare de a face disciplina acceptabilă transversal. În al doilea rând, stabilind că mișcarea astrală se reflectă în lumea fizică, Ptolemeu a afirmat ideea că ordinea cerească a stelelor pătrunde în lumea sensibilă în ciuda instabilității materiei.

Există, însă, o altă relație importantă între cercetarea astronomică și studiul lumii sublunare, și în special al Pământului. După cum am menționat, *în Almagest* , Ptolemeu folosește o cantitate mare de date observaționale înregistrate de predecesori în diverse locații. Acest lucru a necesitat un studiu atent al coordonatelor geografice. Realizarea sa (anunțată în *Almag* **III** 13), constând din cele opt cărți ale *Geografiei* (precum și o listă selectivă în *Tabelele Manualului),* depășește cu mult o simplă „ descriere” a Pământului: pe lângă clasificarea a peste opt mii de locații, de fapt, Ptolemeu restabilește aspectele centrale ale disciplinei. În primul rând, metodele proiective tradiționale sunt depășite prin aplicarea diverselor modele cartografice , în special a „proiecțiilor conice” modificate. Un prim model (*Geogr.* **I** 21) reprezintă *oikoumene-ul* (pământul locuit) prin trasarea paralelelor ca arcuri concentrice și a meridianelor ca segmente; O a doua hartă a *oikoumenei* (**I** *24),* în schimb, reprezintă paralelele ca arcuri și meridianele ca linii curbe (modificând acestea din urmă, în plus, Ptolemeu va propune și o reprezentare a întregului glob terestru). În ambele cazuri, respectarea totală a proporțiilor, deși eficientă și mai bună decât predecesorii săi, este imposibilă; Ptolemeu aplică măsuri specifice pentru aceasta, în special în raport cu punctele cheie, în așa fel încât să „forțeze” reprezentarea și să o facă mai fidelă. Inovația metodologică (regăsită și în *Planisferiu)* constă, așadar, într-o aplicare rațională și țintită a proiecțiilor, pentru care divergențele produse de proiecția geometrică sunt rezolvate prin păstrarea proporțiilor în raport cu locurile cheie ale *oikoumenei.* Ptolemeu produce astfel un compromis rațional între corectitudinea geometrică și eficacitatea reprezentativă, semn al conștientizării specificității operațiunii cartografice (vezi în special Berggren, 1991; Berggren, 1992).
Jones, 2.000, pp. 31-41) . O a doua particularitate constă în remodularea valorii circumferinței Pământului și în modificarea ulterioară a amplasării *oikoumenei. În Almagest* (111) și în *Tetrabiblos* (3), Ptolemeu pare să adere la o reprezentare tradițională (datând de la Eratostene din Cirene, secolul **al III-lea** î.Hr.) [5] , care cuantifica circumferința Pământului în 252.000 de stadii (un stadiu corespunde la 177,6 metri) și plasa coerent *oikoumene* într-un sfert al suprafeței sferice, închisă de un singur meridian (la est și vest) și de ecuator (la sud). În lucrarea sa

Geografie, Ptolemeu a recalculat în schimb circumferința, reducând-o la 180.000 de stadii și, în consecință, a extins *oikoumene* puțin sub ecuator. Mai mult, modul de a gândi despre aceste „granițe” era radical nou: erau „deschise”, adică constau din uscat și nu din linii de coastă. Aceasta înseamnă că Ptolemeu nu numai că a „relocat” ținuturile locuite, ci mai presus de toate, le-a conceput într-o manieră evolutivă, fiind conștient că descoperirile viitoare vor indica extinderi ulterioare.

Un proiect global

Pe această bază, nu este dificil să discernem în proiectul lui Ptolemeu o viziune cuprinzătoare asupra universului și a științelor care îl studiază. Sistemul ptolemeic este, fără îndoială, centrat pe știința armonică și astronomie , discipline care surprind structura matematică a realității. Interpenetrarea lor este profundă: Ptolemeu trasează relații armonioase, deși numai prin analogie, și în structura și mișcările stelelor *(Harm.* **III** 8-16) , până la punctul de a demonstra că cosmosul este organizat conform unei structuri matematice. Astrologia reformată a Tetrabiblosului se încadrează în acest cadru , atestând reflectarea ordinii astrale și a structurii sale armonioase asupra lumii fizice. Cosmosul, în uniunea dimensiunilor sale, este, prin urmare, un întreg ordonat matematic. Nu este o coincidență faptul că lucrările lui Ptolemeu par, în general, să vizeze producerea, pornind de la noțiuni tehnice solide, a unei înțelegeri cuprinzătoare a cosmosului. Într-adevăr, unele afirmații pot fi explicate eficient din această perspectivă : cunoașterea științei armonice și a astronomiei duce la contemplarea celei mai înalte frumuseți *(Almag.* **I** 1), la înțelegerea faptului că operele naturii sunt create conform unui principiu rațional și divin *(Harm.* **I** 2. 12.-18; dar și *Almag* **XIII** 2.), la care sufletul accesează având el însuși o structură armonică și reprezentând raționalitatea universală ca un microcosmos *(Harm.* **III** 3-8) .

În același timp, *corpusul ptolemeic* este conceput ca un mijloc către o - cunoaștere completă a lumii. *Almagestul* (și alte lucrări minore, cum ar fi *Tabelele Manuale,* care îl completează) și *Știința ptolemeică* surprind structura matematică a realității; aplicarea acestei structuri la un sistem de sfere eterice este realizată în *Ipotezele planetare,* iar analiza reflectării sale în lumea sublunară în *Tetrabiblos.* Aceste investigații sunt apoi susținute de extensii tehnice specifice care întăresc și completează deja numeroasele referințe la instrumente și metode de măsurare - prezente în *Știința ptolemeică* și *Almagest:* printre acestea, pe lângă *Planisferiu, Analemmă* și *Optică, se remarcă cu siguranță* noua metodă cartografică aplicată în Geografie.

Contextul și soarta proiectului ptolemeic

Plasarea proiectului lui Ptolemeu în contextul filosofic al secolului **al II- lea** d.Hr. este, așadar, înțeleasă nu prin căutarea unei afilieri improbabile cu o tradiție filosofică, ci prin sublinierea modului în care el, la fel ca alți contemporani eminenți (în special Galen), a privit tradițiile filosofice din exterior, extragând informații utile pentru propria perspectivă. Diverse elemente tradiționale converg într-un plan filosofic complet, într-o viziune globală asupra lumii, care caută să răspundă autonom preocupărilor tipice filosofiilor din epoca imperială: teme precum ordinea cosmică (și, prin urmare, prin extensie, providența), natura și accesibilitatea acesteia sunt transversale și printre cele mai importante din această perioadă. În același timp, pentru a-și finaliza proiectul, Ptolemeu a reformat radical știința armonică și astronomia: a stabilit o polemică împotriva tendințelor științifice contemporane *(* adevăratele ținte polemice ale operelor sale *)* , depășindu-le și stabilind noi standarde.

Poate tocmai datorită caracterului concludent al producției sale, Ptolemeu a fost mult comentat, dar nu a avut adepți: atingând apogeul, disciplinele s-au restrâns. *Tetrabiblos* și *Geografia* au devenit curând texte fundamentale în domeniile lor respective; conținutul Științei *Hamonice,* comentat, de exemplu, de Porfirie, a reprezentat un punct de referință constant atât în Bizanț, cât și în Occident *(* și datorită medierii lui Boethius); *Almagestul, comentat de Pappus și Theon din Alexandria, a fost un instrument canonic în materie astronomică atât în Bizanț* , cât și în tradiția arabă, prin care a ajuns în Occident, unde doar revoluția științifică a putut să-i submineze autoritatea6 .

Excepția lui Galen

Recenta redescoperire [7] a versiunii grecești complete a textelor autobibliografice și autobiografice ale lui Galen - *Ordinea cărților mele, Cărțile mele, Opiniile mele, Imperturbabilitatea* - ne permite să propunem o imagine generală reînnoită a figurii și operei acestui mare protagonist al gândirii științifice și filosofice antice [8].

În bogata și compozita panorama intelectuală a secolului **al II-lea** d.Hr., Galen reprezintă, fără îndoială, în multe privințe, un caz excepțional: pentru poziționarea sa între știința medicală și filosofie, pentru extraordinara varietate a intereselor sale, reflectate într-o imensă producție literară, pentru relația sa de continuitate cu marea tradiție filosofico-științifică antică, pentru bogăția informațiilor autobiografice pe care ni le-a oferit.

Prin urmare, Galen a fost atât medic, cât și filosof, iar însăși ordinea priorității

dintre aceste prerogative pare să fi fost un subiect de discuție printre contemporanii săi. Conform propriei sale relatări, prieteni precum filosoful aristotelic Eudemus și pacienți iluștri precum împăratul Marcus Aurelius îl considerau un filosof profesionist care practica medicina ca o activitate marginală, „primul printre medici”, dar „unic printre filosofi” *(De praecognitione 2.11*). Dar pentru Galen, nu poți fi un medic bun, susținea el într-o lucrare intitulată, tocmai, *„Cel mai bun medic este și un filosof”,* fără cunoștințe de logică, fizică și etică - adică, întreaga filosofie autentică. Pe de altă parte, fără o bază științifică solidă, filosofia se reduce la retorică pură și la o controversă scolastică ireconciliabilă, așa cum se întâmplă inevitabil în acele părți ale ei care, datorită naturii neverificabile a obiectelor lor, scapă examinării științifice. Un medic, așadar, și un filosof, sau mai degrabă un filosof științific: așa îi plăcea lui Galen să-și construiască profilul intelectual , iar pe acest canon și-a bazat atât configurația exemplară a autobiografiei sale, cât și proiectul său de refundare cuprinzătoare a cunoașterii medicale, de reevaluare a semnificației sale culturale, precum și terapeutice.

Excepționalitatea cazului lui Galen, însă, nu se limitează la complexitatea profilului său cultural; există motive obiective care depășesc, la nivel istoriografic, propriul său proiect personal.

Între timp, enormitatea producției sale, care a ajuns până la noi în mare parte în greacă (cu excepția importantă a lucrării pierdute *Despre demonstrație,* marele tratat logico-epistemologic pe care autorul îl considera de o importanță crucială), este integrată progresiv odată cu recuperarea traducerilor păstrate în arabă. În ceea ce privește autenticitatea și

Putem fi relativ siguri de cronologia relativă a acestor lucrări, deoarece Galen însuși - singurul dintre oamenii de știință din antichitate - ne-a lăsat două autobibliografii adnotate, *Ordinea cărților mele* și *Cărțile mele ,* adăugându -le un fel de testament epistemologic, *Părerile mele,* în care sunt rezumate pentru posteritate ceea ce vechiul Galen considera a fi aspectele fundamentale ale gândirii sale.

Vastitatea producției literare, care ocupă cele *22* de volume ale ediției din secolul al XIX-lea a lui Carl Gottlob Kühn [10] (se estimează că, pe parcursul a cincizeci de ani, Galen a scris aproximativ *500* de pagini pe an, cu ajutorul exclusiv al unor sclavi tahograf și pe lângă profesia sa medicală), reflectă varietatea intereselor sale, care au servit obiectivelor la fel de ambițioase ale - proiectului său cultural. A scris zeci de tratate despre toate aspectele cunoașterii medicale, de la epistemologie la anatomie, fiziologie și psihofiziologie, de la - diagnostic la terapeutică și farmacologie (multe dintre ele sunt diferențiate și în funcție de nivelul publicului: începători sau avansați). De asemenea, a compus o vastă serie de comentarii la scrierile lui Hipocrate și numeroase lucrări polemice împotriva curentelor rivale. La toate acestea se adaugă o serie largă de tratate filosofice: despre logică și etică, despre Platon, Aristotel, stoici, Epicur, Favorin și alții (lucrări în mare parte pierdute, din cauza dezinteresului filosofic al școlilor medicale ulterioare, care s-au preocupat de transmiterea părților considerate utile din *scrierile galenice*). În cele din urmă, a existat un grup de scrieri, unele de o lungime considerabilă (de asemenea, pierdute din același motiv), de critică literară și erudiție lingvistică, menite să suplimenteze *paideia* medicului cultivat, în conformitate cu o cerință esențială a epocii celui de-al Doilea Sofism și pe deplin împărtășită de Galen.

Și mai semnificativ decât vasta sa producție literară este un alt aspect excepțional al culturii lui Galen. Relația sa cu tradițiile științifice, filosofice și literare ale epocilor clasică și elenistică nu a fost mediată de utilizarea manualelor și a compilațiilor doxografice de *placita* — așa cum se întâmpla în general în vremea sa — ci a trecut prin lectura directă a textelor antice, etalând o bogăție bibliografică aproape prodigioasă (distrugerea bibliotecii sale în incendiul din *192,* pe care Galen ni-l povestește cu imperturbabilitate, pare cu atât mai catastrofală). Galen a citit și a citat direct textele nu numai ale lui Hipocrate, Platon și Aristotel (pentru care a căutat sau a produs ediții deosebit de precise), ci și ale medicilor alexandrini, stoicilor Chrysippus și Posidonius, istorici precum Thucydide și tragedienilor și comedianților atici. Acest aspect face din scrierile sale un repertoriu de referințe.

esențial pentru cunoașterea tradiției medicale și filosofice (de exemplu, aproape tot ce știm despre Erasistratos și o mare parte din ceea ce știm despre Chrysipp provine din operele sale). Discuțiile lui Galen sunt în general mai bine informate și mai bogate decât controversele scolastice ale vremii, chiar dacă Galen însuși a folosit în mod natural selectiv și uneori distorsionat sursele sale în scopul polemicii sau argumentului pe care îl conducea.

O biografie exemplară

Galen s-a născut în 129 (sau 130) în Pergamon, un oraș prosper și vibrant din punct de vedere intelectual din Asia Mică, care găzduia, printre altele, un mare sanctuar al zeului vindecător Asclepius. Tatăl său, Nikon, a fost un arhitect cult și bogat , la fel ca bunicul său; vocația științifică a familiei datează de la străbunicul său, un savant al geometriei. De la vârsta de paisprezece ani, tatăl său l-a inițiat într-o cale educațională inițial filosofică, care includea participarea la prelegeri ținute de maeștrii celor patru școli filosofice principale: platonică, aristotelică, stoică și epicureană (printre profesorii săi, Galen menționează un platonician care a fost elev al lui Gaius - în Smirna ar fi urmat lecțiile unui alt elev al său, Albinus - un aristotelic care a fost elev al lui Aspasie, un discipol stoic al lui Filopator și un epicurean atenian). Pregătirea filosofică făcea parte din cultura generală cerută profesioniștilor de nivel înalt, dar Galen a dobândit cu siguranță mult mai mult din ea: o competență solidă în marile dezbateri dintre școli, o bună cunoaștere a logicii aristotelice și stoice și o convingere a necesității de a integra organic filosofia naturală și medicina. Din experiența sa scolastică, pe de altă parte, a derivat o neîncredere durabilă față de controversele sectare din filosofie, în fața cărora și el ar fi ajuns să devină un adept al scepticismului lui Pyrrho, dacă educația tatălui său nu ar fi inclus și studiul procedurilor demonstrative ale geometriei euclidiene *(De libris suis* **XIV** 3-6); acestea erau un punct de referință sigur și o garanție a posibilității de a ajunge la adevăruri științifice incontestabile, în lumina cărora problemele filosofice trebuiau testate pentru a le distinge pe cele rezolvabile rațional de cele insolubile, care trebuiau lăsate în seama scepticismului sau a persuasiunii retorice. La vârsta de șaisprezece ani, tatăl său, inspirat de un vis, l-a inițiat pe Galen în studiul medicinei , pe care l-a întreprins de atunci înainte cu energie, fără a neglija studiile de filosofie. În 149, la moartea tatălui său, după ce a primit moștenirea, Galen

Nu a putut începe o serie de călătorii științifice importante. Mai întâi a mers la Corint în căutarea lui Numisianus, dar nu l-a întâlnit niciodată (poate pentru că acesta era deja decedat). Însă șederea lui Galen în Alexandria, care a durat aproximativ cinci ani, a fost deosebit de decisivă. În ciuda impactului frustrant al mediului alexandrin închis, divizat în cercuri private geloase pe propria bogăție de cunoștințe, în Alexandria Galen și-a consolidat pregătirea anatomică (cel puțin inspecția scheletului uman era încă permisă acolo) și a intrat în contact și cu tradiția comentariilor hipocratice.

În 157, Galen s-a întors la Pergamon, unde a fost numit medic al gladiatorilor aparținând sanctuarului lui Asclepius. Această alegere s-a datorat probabil unui test anatomic strălucit efectuat de tânărul medic. Este cert că această activitate i-a permis să-și îmbogățească cunoștințele anatomice și chirurgicale „pe teren”.

În acest moment, tânărul medic provincial, înarmat cu o „ minunoasă și invidiată *paideia* obținută datorită generozității tatălui său” (De *methodo medendi* VIII = **x** 560 Kiihn), se simțea pregătit pentru marele salt către metropola imperială. Galen a ajuns la Roma în 162 (anul în care Marcus Aurelius și-a început domnia), la vârsta de *33 de ani.* În mediul roman competitiv, Galen, mânat de o dorință de succes care ajungea, după cum mărturisea el însuși, până la punctul ambiției excesive, s-a aruncat în arena medicală, provocându-și rivalii pe toate fronturile: de la patul de bolnav - așa cum s-a întâmplat în cazul unui pacient ilustru, dar ipohondriac, filosoful Eudemus - la spectacole de vivisecție anatomică în fața unui public de intelectuali și înalți funcționari imperiali (precum consulii Sergius Paulus și Flavius Boethus), până la conferințe polemice aglomerate cu medici eminenți. Poate de teama ostilității rivalilor săi sau din cauza primei izbucniri a marii epidemii de ciumă (variolă?) din Roma, Galen a fost convins în 166 să abandoneze în grabă capitala și să se refugieze în Pergamonul său natal. Trebuie să fi lăsat însă o amprentă destul de profundă asupra mediului imperial, întrucât în 168 o scrisoare de la Marcus Aurelius și Lucius Verus i-a ordonat să ajungă în taberele de la Aquileia pentru a participa la expediția împotriva Quadilor și Marcomanilor. Galen a petrecut o iarnă grea cu armata, timp în care epidemia începea să facă ravagii; în cele din urmă a reușit să-l convingă pe Marcus Aurelius - invocând voința zeului său natal Asclepius, poate apărându-i-se în vis - să- i permită să se întoarcă la Roma, unde urma să aibă grijă de sănătatea tânărului Commodus.

Astfel a început, în 169, o perioadă lungă și agitată din viața lui Galen. Probabil eliberat de angajamentele zilnice față de pacienții săi, a putut să se dedice prodigioasei sale producții literare. Slăbit financiar, dar nu moral, de pierderile dezastruoase suferite în incendiul din 192, Galen și-a petrecut ultimii ani, foarte agitați, împărțindu-și timpul între reședința sa romană și vila sa din Campania. Cu toate acestea, nu a lăsat nicio mărturie autobiografică cu privire la ultima perioadă a vieții sale, sub domniile lui Pertinax, Septimius Severus și Caracalla. A murit, cu siguranță la o vârstă înaintată, în 210 sau, conform altor surse, în 215/216.

Abundența de referințe autobiografice împrăștiate în operele sale nu pare să se datoreze exclusiv vanității sau dorinței de autopromovare; prin descrierea (și idealizarea) propriei autobiografii, Galen schița de fapt pregătirea și stilul de viață al medicului ideal. Aceleași caracteristici pe care le atribuie propriului profil existențial apar, de fapt, sistematic expuse într-o lucrare despre cum să recunoști cel mai bun medic *(De optimo medico cognoscendo*): medicul trebuie să aibă cunoștințe profunde despre tradiția medicală, anatomie și fiziologie, prognostic și metode demonstrative. Autobiografia lui Galen este, așadar, exemplară și a propus-o atât ca model pentru discipolii săi, cât și ca criteriu de evaluare a calității unui medic publicului educat. Dar exista o altă cerință, la fel de importantă. În absența continuă a oricărei instituționalizări publice a învățământului medical, care a rămas încredințat practicii cercurilor private și, prin urmare, întotdeauna susceptibil la ignoranță și șarlatanism, profilul educațional al lui Galen a constituit, de asemenea, un posibil model pentru normalizarea acestui învățământ. Acestui model i-a oferit și programul organizat de lectură a propriilor scrieri, schițat în *Ordina și al cărților mele.* Nu numai, așadar, o experiență exemplară în formarea unui medic, ci și biblioteca necesară și suficientă studiilor sale: astfel, Galen omul și Galen autorul au ajuns să reprezinte și să prefigureze o posibilă medicină a viitorului, garantată în demnitatea sa culturală și solid întemeiată pe cunoștințele sale științifice.

Coordonate filozofice și proiectul de refondare a medicinei

Marele proiect de refundare epistemologică a medicinei, care a marcat întreaga viață științifică a lui Galen, a necesitat punerea în aplicare a întregii moșteniri intelectuale acumulate în timpul complexei sale educații : așadar, filozofie pe de o parte, tradiție medicală pe de altă parte.

Atitudinea filosofică a lui Galen este caracterizată de două constante: un

„eclectism onorabil” (așa cum l-a definit Pierluigi Donini), pe de o parte, și un scepticism rezonabil, pe de altă parte. Acestea au o rădăcină comună : respingerea dogmatismului sectelor filosofice, a căror rivalitate neconcludentă fusese întărită – așa cum observă Galen cu perspicacitate *(De ordine librorum propriorum* **I** 4) – prin înființarea în marile orașe ale imperiului a unor catedre imperiale pentru principalele școli (platonică, aristotelică, stoică și epicureană). Prin urmare, pentru Galen, eclecticismul însemna, în primul rând, refuzul de a adera servil și necritic, precum un fan al fotbalului, la sistemul doctrinar al oricăreia dintre secte – și, în mod similar, scepticismul însemna libertatea de a nu accepta acele doctrine care se dovedeau a fi nefondate sau indemonstrabile.

Repertoriul acestor doctrine, schițate în mod repetat mai ales în *Doctrinele lui Hipocrate și Platon* și în *Părerile mele,* este în sine extrem de semnificativ . Ele privesc marile întrebări ale cosmologiei (dacă cosmosul este generat sau negenerat și dacă există ceva în afara lui), ale teologiei (dacă substanța zeilor este corporală sau incorporeală, care este natura lor, unde locuiește creatorul cosmosului), ale psihologiei „metafizice” (dacă sufletul este nemuritor sau muritor, incorporeal sau corporal): în fiecare dintre acestea, platonicienii, aristotelienii, stoicii și epicurienii se opun, iar în unele cazuri, dezacordul, *diafonia,* apare chiar și în cadrul aceleiași școli. Sunt insurmontabile deoarece aceste probleme sunt indecise științific , eludând atât controlul observațional, cât și demonstrația demonstrativă; la urma urmei , acestea sunt întrebări a căror soluție ar fi irelevantă, insistă Galen, atât pentru medicină, cât și pentru filosofia morală și politică *(De plac. Hipp. et Piai.* **IX** 7 9-19 De Lacy, **CMG v** 4 1 *2; Depropriisplacitis 2-3,* 8).

Scepticismul rezonabil al lui Galen, însă, nu-l împiedică să aibă unele certitudini în domeniile teologiei și psihologiei. El este cel puțin sigur că lumea, și în special ființele vii, sunt guvernate de un plan providențial care le asigură ordinea imanentă și permite o explicație teleologică (atunci pare indiferent dacă acest plan este atribuit zeilor înșiși sau „naturii”). De asemenea, este sigur că sufletul este împărțit în trei părți sau centre motivaționale, așa cum argumentase Platon în Cartea **a IV-a a** *Republicii,* indicând și amplasarea lor somatică în *Timeu* ; și, în plus, că sufletul, odată stabilit într-un corp, este solidar cu acesta, atât în îndeplinirea funcțiilor sale, cât și în supunerea la influențele sale patologice, rezultând în acest sens literalmente „înrobit” de acesta.

Acest scepticism echilibrat este perfect compatibil cu eclecticismul antidogmatic al lui Galen, care nu trebuie conceput ca o *simplă bricolaj* de opinii. Galen se consideră uneori platonician, deși este cu siguranță distant atât de scepticismul academic (căruia îi opune certitudinea adevărurilor științifice), cât

și de metafizica platonică medie, ale cărei teze teologice, cosmologice și psihologice le respinge. În realitate, Galen acceptă în primul rând teoria lui Platon despre diviziunea tripartită a sufletului și localizarea sa somatică, pe care o consideră dovedită științific în *Republica* și *Timeu* (în acesta din urmă apreciază în mod deosebit localizarea hegemonikonului*,* partea rațională, în creier). În același timp, așa cum am văzut, Galen nu ezită să respingă - sau cel puțin să considere cu prudență ca fiind doar „plauzibile", dar nu demonstrabile - doctrine centrale ale platonismului, cum ar fi nemurirea sufletului, divinitatea stelelor, rolul demiurgului, existența unui suflet al lumii și așa mai departe.

În multe privințe, Galen este de fapt mai aproape de Aristotel decât de Platon, deși preferă în mare parte să tacă în privința acestei afinități. Împărtășește logica lui Aristotel (deși Galen se referă de mai multe ori la demonstrația geometrică, silogismul este instrumentul său demonstrativ preferat), structura sa epistemologică, filosofia sa despre natură și, în special, acea teorie a elementelor pe care Galen o consideră fundamentală, dar preferă să o atribuie lui Hipocrate. Cât despre finalism, Galen se prezintă în *Utilitatea părților* ca un continuator și un ameliorator al lui Aristotel: filosoful admituse existența unor structuri care nu pot fi explicate teleologic, dar acest lucru se datora, potrivit medicului, pregătirii sale anatomice și fiziologice insuficiente, ceea ce explică și ceea ce, potrivit lui Galen, este eroarea cardinală a lui Aristotel: cardiocentrismul său. Mai mult, nu lipsesc teme aristotelice , cum ar fi cea a moderației pasiunii *(metriopatheia),* chiar în etica lui Galen.

Atitudinea lui Galen față de stoici este categoric complexă, în care o aversiune adesea declarată se combină cu un acord substanțial asupra temelor centrale. În primul rând, finalismul providențial, pe care Galen îl atribuie adesea lui Aristotel, dar din care acceptă de fapt cea mai rigidă versiune stoică, neadmițând că aceasta permite excepții datorate întâmplării sau necesității; în al doilea rând, concepția substanței naturale ca fiind continuă și înzestrată cu propria sa energie transformatoare intrinsecă . Ceea ce Galen respinge în mod decisiv în stoicismul lui Chrysipp este monismul psihologic, cu raționalismul său excesiv, teoria pasiunilor și cardiocentrismul (toate teme pe care își afirmă fundamentul).

opțiunea platonică); el este însă dispus să recunoască pocăința parțială a lui Posidonius, ceea ce îl apropie de Platon și de etica aristotelică.

Stoicismul, însă, poate fi atribuit, împreună cu platonismul și aristotelismul, uneia dintre cele două mari tendințe în care este împărțită tradiția filosofico-științifică, conform lui Galen *(De naturalis facultatibus* I 12) : „școala bună" a continuismului, finalismului, raționalismului și moralității pozitive. Aceasta este în contrast cu „școala" al cărei adversar implacabil este Galen, cea a atomiștilor care abandonează natura, compusă din particule discontinue și imuabile, necesității mecaniciste și întâmplării, neagă providența divină și valorile morale, reducând astfel viața umană la „cea a animalelor". Această școală datează de la Epicur și are, după cum vom vedea, o influență dăunătoare asupra medicinei în sine.

Atitudinea lui Galen față de tradiția medicală este împărțită în două domenii principale. Pe de o parte se află tradiția hipocratică: fiziopatologia umorală (al cărei text central este *Natura omului),* pe care Galen a extins-o atât către o teorie a temperamentelor, cât și către o farmacologie complexă; și cunoștințele clinice, prognostice și terapeutice, care, împreună cu tradiția comentariilor hipocratice, oferea în continuare un repertoriu de cunoștințe esențiale pentru practica medicală zilnică. Pe de altă parte se află anatomofiziologia aristotelică și, mai presus de toate, marea moștenire a anatomiștilor alexandrini și elenistici, în primul rând Herofil . Atitudinea lui Galen față de Erasistratus este ambivalentă, recunoscându-i talentul anatomic, dar respingând ceea ce consideră a fi o derivă spre antifinalism, mecanicism și, în cele din urmă, o direcție aproape epicureană. Cele două părți i-au prezentat lui Galen probleme semnificative de integrare, atât epistemologic, cât și clinic. Anatomia-fiziologia nu a avut aplicații terapeutice semnificative (cu excepția , desigur, a chirurgiei), în timp ce medicina hipocratică nu avea un fundament anatomic. Coexistența acestor două tabere a creat, așa cum vom vedea, unele fisuri în edificiul medical unificat căruia Galen i-a dedicat eforturile.

Per ansamblu însă, această tradiție duală constituie „școala bună" în medicină, la fel cum cea platonico-aristotelico-stoică a fost în filosofie. I se opune școala materialistă și mecanicistă, inspirată oarecum de Epicur și Erasistratos: aceasta îl include pe Asclepiade din Bitinia (secolele II-I î.Hr.) și mai ales secta detestată a metodiștilor, de la Themison (SECOLUL I î.Hr.) până la Thessalus (secolul I d.Hr.), la care va trebui să revenim.

Conform lui Galen, problema medicinei consta tocmai în

pierderea unui orizont unitar: cauza și simptomul acesteia a fost divizarea domeniului medical în școli rivale sau „secte”, la fel ca domeniul filosofic și spre deosebire de matematică, care i se părea solid unitară.

Pentru a aborda problema, Galen a lucrat extensiv la o definiție (atât didactică, cât și polemică) a profilului epistemologic al diferitelor școli - pe care le-a canonizat în trei: metodică, empirică și raționalistă sau „dogmatică” - care poate fi forțată, dar avea avantajul notabil de a face ca fiecare dintre ele să corespundă unei constelații coerente de opțiuni științifice și chiar ideologice.

Disidența dintre școli nu numai că a slăbit nivelul epistemologic al medicinei expunându-l la obiecții sceptice; a și riscat declinul demnității sale socio-culturale. Două dintre cele trei școli au respins necesitatea studierii anatomiei pentru formarea unui medic profesionist: acest refuz provenea în esență din inutilitatea cunoștințelor anatomice pentru diagnosticarea și tratarea bolilor, care se puteau baza foarte bine pe experiența dobândită prin practică personală și colectivă. Dar acest lucru risca să diminueze drastic nivelul cultural al medicinei, pe care Galen l-ar fi dorit egal cu cel al filosofiei și al științelor majore *(Protrepticus* 5), reducând-o la rangul de tehnică manuală. Cazul extrem al acestei degradări temute a fost reprezentat de metodiști, care susțineau că șase luni erau suficiente pentru a forma un medic bun, rezultatul, scria Galen, fiind deschiderea accesului la artă unei „mulțimi de cizmari, zidari și fierari”.

Într-adevăr, anatomia, mai mult decât practica clinică, a fost utilă demnității culturale a medicinei și „nu numai medicilor, ci și filosofilor, atât în virtutea teoriei pure, cât și pentru a preda partea naturii care operează în fiecare parte a corpului” *(Deanatomicisadministrationibus* **II** *2;* trad. Garofalo, 1991). Permițând descrierea corespondenței perfecte dintre structura organelor și funcțiile lor respective, anatomia a constituit o dovadă științifică a existenței unei ordini și a unui sens providențial al lumii, oferind o anumită bază pentru acele credințe finaliste pe care filozofiile le puteau argumenta doar retoric. Pe scurt, potrivit lui Galen, anatomia putea constitui „principiul unei teologii riguroase” *(De usupartium* **XVII** 1), o achiziție utilă umanității în ansamblu, pe care doar cunoașterea medicală și-o putea permite. Prin urmare, ea a format acea parte a medicinei care era capabilă să-și legitimeze rolul cultural general , într -o societate în care exista o nevoie puternică de reasigurare cu privire la ordinea și sensul lumii. Confruntate cu această nevoie, atât scepticismul medicilor empirici, cât și materialismul ateu al metodologilor nu puteau decât să tacă.

Cât despre raționaliști și „dogmatiști” (în primul rând herofileeni și erasistrate), fideli tradiției școlii medicale „bune” și, prin urmare, primatului anatomiei, Galen le-a reproșat în schimb o altă renunțare: aceea de a include în

sfera cunoașterii medicale teoria elementelor primare ale materiei (aer, apă, pământ și foc) și a „calităților” lor relative (cald/rece, umed/uscat), pe care le-au abandonat competenței filosofiei naturale (aristotelice). În acest fel, însă, s-au împiedicat să stabilească corespondența necesară între calitățile elementelor (aristotelice) și umorile (hippocratice) și, astfel, au lipsit medicina de fundamentul său, în acest caz nu anatomic, ci mai degrabă, am spune, „biofizic” (decisiv, printre altele, în farmacologie). În acest fel, așa-numiții „dogmatiști” au ajuns să-i apară lui Galen drept „semi-raționaliști”, expuși pericolului de a deriva către o direcție empirică, pe de o parte, și către una materialistă, pe de altă parte *(De methodo medendi* **II = x** 106-107 Kühn; **III = x** 184 Kühn; **v = x** 378-379 Kühn).

Depășirea *diafoniei sectare* în medicină însemna, așadar, pentru Galen să urmărească simultan două obiective: pe de o parte, restabilirea unei orientări unificate a profesiei, adică omogenitatea în pregătirea medicilor, fiabilitatea terapiilor și excluderea șarlatanilor și incompetenților din practica artei; pe de altă parte, la nivel epistemologic, construirea cunoașterii medicale ca o structură solid fundamentată de teorii coerente , modelate după matematică. Pe scurt, era vorba de excluderea materialismului, de la Asclepiade la metodiști, din legitimitatea acestei cunoașteri și de vindecarea rupturii dintre empiriști, care se recunoșteau în moștenirea practicii clinice hipocratice, și dogmatiști, care se inspirau din anatomia alexandrină. Această nouă alianță era necesară și dintr-un motiv epistemologic: potrivit lui Galen, cunoașterea medicală nu putea avea decât două fundamente: dovezile raționale *(logos),* pe de o parte, și dovezile empirice *(peira),* pe de altă parte. Prin urmare, empiriștii au trebuit să accepte că dovezile anatomice țineau și ele de sfera experienței, ca domeniu al cauzelor profunde ale simptomelor fiziologice și patologice, și că tratamentul trebuia dedus rațional din acestea . La rândul lor, dogmaticii au trebuit să admită că medicina nu se putea lipsi de recurgerea la experiență , atât cea observațională, cât și cea acumulată în memoria istorică a artei; în esență, au trebuit să admită că fără Hipocratism și tradiția sa, ca și fără practica profesională a medicinei, medicina nici măcar nu ar fi existat.

Galen însuși, însă, a ezitat în identificarea fundamentelor ultime ale noului sistem de cunoaștere medicală. În lucrări destinate unui public de intelectuali și filosofi, precum și de medici, precum *Utilitatea părților* și *Doctrinele lui Hipocrate și Platon,* aceste fundamente constau în primul rând în aspectele anatomo-fiziologice ale gândirii raționaliste. Cu toate acestea, în lucrări de natură terapeutică, cum ar fi *Metoda terapeutică,* sau în lucrări fiziologico-umorale, cum ar fi *Facultățile naturale,* destinate în primul rând unui public medical , acestea au fost identificate în schimb în domeniul trans-anatomic al elementelor primare și

al proprietăților acestora, mai aproape de diagnosticul și tratamentul bolilor, precum și de compoziția și eficacitatea medicamentelor.

Din această dublă ordine fundamentală și din aceste publicuri diferite depind și cele două profiluri diferite pe care arta medicală le îmbracă la Galen: nu incompatibile, dar cu siguranță clar diferențiate unul de celălalt. Pe de o parte, medicina cu fundament anatomo-fiziologic se prezintă ca cunoștința capabilă să pună în lumină minunata organizare a corpurilor vii, adaptarea providențială a fiecărui organ la funcția sa. Prin urmare, ea poate fi prezentată ca un „imn către zei" *(De usu partium* **XVII** 3), manifestul unei teologii raționale la care ar trebui inițiați „toți oamenii de toate națiunile și de toate clasele" (**xv** ni = **iv** 361 Kühn).

Medicina capătă un profil diferit atunci când Galen o abordează din perspectiva elementelor materiei, a patologiei umorale și, prin urmare , a practicii clinice. Corpurile nu mai apar ca produse perfecte și minunate ale providenței naturii, ci mai degrabă ca artefacte fragile , expuse continuu riscului de degradare și boală. Prin urmare, medicul nu se mai prezintă ca autorul unui „imn către zei", ci mai degrabă ca un „reparator" al corpurilor bolnave, în maniera croitorilor și zidarilor *(De constitutione artis medicae* 1.5-6).

Terapia galenică se baza pe un fel de axiomă: boala era rezultatul acțiunii unor cauze externe (climă, dietă, traume) asupra unei constituții temperamentale, în general predispuse la anumite forme patologice, din cauza dezechilibrului elementelor (pământ, aer, apă, foc) și a calităților (cald, rece, uscat, umed) care le compuneau și a dezechilibrului rezultat al umorilor organice (sânge, flegmă, bilă galbenă și neagră). Tipul specific de boală depindea apoi de sexul și vârsta pacientului, de anotimp și de partea corpului afectată. Procedurile terapeutice ale lui Galen reprezentau o versiune rafinată a celor din tradiția hipocratică, necesitând un control meticulos și expert al dietei și activităților pacientului; la aceasta se adăuga o farmacologie complexă care includea elemente de origine vegetală, animală și chiar minerală (acestea erau medicamente astringente, relaxante și evacuatoare, care puteau fi flegmagogi sau colagogi). În ceea ce privește eficacitatea terapeutică, nu există niciun motiv să ne îndoim că medicina galenica, cu concentrarea sa prognostică , atenția acordată dieteticii și precizia farmacologică, putea ghida eficient cursul bolilor gastrointestinale și respiratorii , precum și al afecțiunilor inflamatorii și febrile, ameliorând simptomele acestora și consecințele asupra stării generale a pacientului. În multe cazuri de traumatisme și infecții, intervențiile chirurgicale au fost cu siguranță utile, bazate pe o expertiză anatomică solidă și o practică extinsă a disecției animalelor . Este clar, însă, că medicina galenica a fost complet neputincioasă împotriva unei game largi de boli bacteriene și virale și, în special, împotriva epidemiilor majore, cum

ar fi cea care a lovit Roma și imperiul începând cu anul 166.

Soarta proiectului lui Galen

Galen a reprezentat și a dus la bun sfârșit una dintre tendințele dominante în gândirea științifică, și chiar filosofică, a timpului său: aceea de consolidare și concluzionare sistematică a cunoașterii. Aceasta a implicat acționarea în două direcții: pe de o parte, în sensul reunificării diacronice a marii tradiții filosofico-științifice care stătea în spatele acestei cunoașteri (în cazul medicinei, era vorba, în esență, de alcătuirea liniei Hipocrate-Platon-Aristotel-Herofil, cu unele completări - cum ar fi cele ale stoicilor sau ale lui Erasistratus - în funcție de problemele în discuție); pe de altă parte, în sensul organizării sincronice a sistemului de teorii științifice , construind un cadru observațional și demonstrativ solid. Cele două operațiuni se puteau confirma reciproc, așa cum era cerința constantă a lui Galen: adevărul teoriei oferea canonul pentru selectarea tradiției corecte, iar pe de altă parte, autoritatea acestei tradiții valida teoria și o scotea din conflictul dintre opiniile rivale.

Pentru Galen, însă, sistematizarea nu implica o închidere dogmatică. Scepticismul său față de dogmatismul sectar în filosofie și medicină a fost menționat. Dar chiar și din perspectiva sa, el a lăsat numeroase întrebări deschise. Fiziologia sa se baza pe „facultăți naturale ”, adică pe capacitatea spontană a organelor interne, cum ar fi inima, ficatul, rinichii, vezica urinară și stomacul, de a atrage și transforma alimentele primite în substanțe nutritive, cum ar fi sângele, și de a elimina deșeurile inutile. Dar, a adăugat Galen, a spune că un organ transformă alimentele în virtutea „facultății sale transformatoare” înseamnă pur și simplu să descrii un proces a cărui cauză este necunoscută *(De naturalisfacultatibus* I 4), a cărui descoperire ar trebui să caracterizeze o teorie științifică completă.

Alte îndoieli galenice privesc chestiuni delicate precum formarea embrionului și relația suflet/trup. Embrionul este format din „materii active”, cum ar fi sperma (masculină, dar și feminină) și sângele menstrual, sau intervine un „principiu superior ” în geneza sa, conform unei întrebări lăsate deschise de *Degenerationem animalium a lui Aristotel* ? În această chestiune, ca și în cea a relației suflet/trup, finalismul galenic se apropie semnificativ - mai ales în ultima fază a gândirii sale, care include *Formarea fotografiei, Facultățile sufletului urmează temperamentul corpurilor și Părerile mele* - de poziții materialiste, deși cu siguranță mai aproape de stoicism decât de epicureism.

Conform lui Galen, sufletul era, în maniera aristotelică, „forma corpului ”.

Însă efectul combinat, în sistemul galenic, al anatomiei alexandrine și al diviziunii tripartite platonice a determinat o revizuire profundă a formulei aristotelice. Din prima, Galen a derivat descoperirea celor trei mari sisteme - nervos, arterial și venos - cărora le-a atribuit, modificând moștenirea lui Herofil, trei „principii”, respectiv: creierul, inima și ficatul. Din cea de-a doua, Galen a derivat doctrina celor trei „părți” ale sufletului cu așezarea lor somatică respectivă: creierul pentru partea rațională *(logistikori),* inima pentru partea emoțională *(thymoeides).* în final, ficatul pentru cel doritor sau, în traducerea sa aristotelică, vegetativ și nutritiv *(epithymetikon,* adică *phytikon* și *threptikon).* Prin urmare, nu mai exista un suflet ca formă a unui corp, ci trei părți ale sufletului ca „forme” ale „principiilor” somatice respective. Dar la Galen, „formă” a ajuns să însemne „temperament” *(krasis),* adică „formula” amestecului de elemente/calități care compuneau aceste organe. Aceasta însemna că termenul „suflet” nu desemna acum nimic altceva decât funcțiile psihice asigurate de fiecare dintre aceste organe - și, prin urmare, depindea în întregime de starea lor fizică, așa cum văzul depinde de constituția fizică a ochiului: vedem bine dacă este sănătos sau ne pierdem vederea din cauza leziunilor sale. Sufletul, atunci când se află într-un corp și constituie ansamblul funcțiilor sale psihice, este, prin urmare, în întregime „sclav” condițiilor sale *(Quodanimi mores 3; Depropriisplacitis 7,* 14). Există însă o parte a sufletului (cea rațională) care poate fi totuși considerată, din punct de vedere platonician, incorporeală și, prin urmare, nemuritoare? Galen este sceptic în această privință, dar chiar și aici antidogmatismul său îl determină să lase problema deschisă.

sistemul a rămas deschis și necesita cercetări suplimentare. Galen, însă, nu era încrezător în acest progres al cercetării; mai degrabă, se temea de o criză iminentă, atât socială, cât și culturală, destinată - dacă nu ar exista o schimbare miraculoasă de direcție - să ducă la ruina „marilor științe” și la căutarea lor pentru o cunoaștere rațională a naturii *(De methodo medendi* **I** = x^2 Kühn; **11** = x^{44} - 115 Kühn) .

Temerile lui Galen s-au dovedit departe de a fi nefondate. În secolul **al III-lea** , dificultățile economice și politice ale imperiului și ale claselor sale conducătoare, declinul marilor instituții științifice și ascensiunea unor filozofii cu interese metafizice și religioase pronunțate, precum neoplatonismul, au dus la prăbușirea progresivă a marilor cercetări medicale și naturaliste pe care le prevăzuse. Situată în pragul crizei lumii antice, opera sa rămâne totuși o mărturie a unei mari tradiții filosofico-științifice, destinată să ajungă, prin Evul Mediu bizantin, arab și latin, la Renașterea europeană, unde va fi considerată unul dintre „monumentele”

moștenirii antice.

9
Plotin

de *Riccardo Chiaradonna*

Viața și operele

Plotin a fost atât „inițiatorul, cât și cel mai mare reprezentant al neoplatonismului ”. Ediția scrierilor sale datează din jurul anului 301 și este opera discipolului său Porfirie, care a precedat ediția cu o biografie a lui Plotin, inclusiv catalogul operelor sale (cunoscută în mod obișnuit sub titlul *Viața lui Plotin).* Din Porfirie știm că Plotin nu a dezvăluit detalii despre viața sa: nici măcar locul și data nașterii sunt necunoscute *(vezi Plot.* 12-4). Surse ulterioare identifică locul său de naștere ca fiind Lycus, sau Lycopolis, în Egipt; în plus, pornind de la informațiile conținute în *Viața lui Plotin,* data nașterii sale este fixată la 205. După cum relatează Porfirie, la vârsta de 28 de ani, Plotin a mers la Alexandria *(vezi Plot.* 36-13); aici a intrat în școala lui Ammonius Saccas, unde a rămas timp de unsprezece ani (232-243). La vârsta de 39 de ani, l-a urmat pe împăratul Gordian al III-lea **în** expediția sa împotriva perșilor. După înfrângerea și moartea lui Gordian în Mesopotamia, a găsit refugiu în Antiohia și apoi a ajuns la Roma (244), unde a rămas până în ultimele zile ale vieții sale când, bolnav, s-a stabilit lângă Minturno *(V.Plot.* 2 15-23). În timpul șederii sale la Roma, Plotin a fondat un cerc intelectual care a reunit filosofi, oameni de litere, dar și politicieni și personalități influente (vezi **CAPITOLUL** 10, pp. 204-7). A fost prieten cu împăratul Gallienus și cu soția sa, Salonina; datorită influenței lor, a încercat fără succes să întemeieze un oraș al filosofilor în Campania, guvernat după legile lui Platon (Platonopolis: vezi V. *Plot.* 12). Plotin a început să scrie foarte târziu (în jurul vârstei de 50 de ani): mult timp, de fapt, s-a simțit legat de jurământul de a nu divulga în scris învățătura lui Ammonius Saccas care îi unea pe ceilalți discipoli *(vezi Plot.* 3 24-33). Când, în 263, Porfirie a ajuns la școala sa la vârsta de treizeci de ani, Plotin avea 59 de ani și compusese 21 de tratate. Porfirie a rămas cu el timp de cinci ani, iar cea mai mare parte a producției lui Plotin datează din această perioadă (adică tratatele 22-45). Ultimele tratate (46-54) au fost

compusă după ce Porfirie părăsise școala maestrului său, în 268, pentru a merge în Sicilia (V. *Plot.* 11 11-19). Plotin a murit în 270. Se pare că nu a mers niciodată la Atena, în timp ce întreaga sa carieră intelectuală s-a desfășurat în Alexandria și Roma, cele două centre principale care, începând cu secolul **I** î.Hr., adunaseră moștenirea școlilor filozofice ateniene (Sedley, 2003): și din acest detaliu putem măsura cum a trăit Plotin într-o lume care era acum complet schimbată față de cea a filosofiei grecești clasice.

Porfirie a grupat scrierile lui Plotin în șase grupuri de câte nouă tratate (*Enneadele),* ordonate în funcție de subiect. În plus, a precedat fiecare tratat cu un titlu care nu își avea originea în Plotin (așa cum atestă Porfirie, vezi *Plot.* 4-17, el nu a atașat titluri propriilor sale lucrări). Conform intențiilor declarate ale lui Porfirie (vezi *Plot.* 24-26), prima *Enneadă* include tratate cu subiecte predominant morale, a doua include scrieri despre fizică, a treia include tratate cosmologice , a patra include scrieri despre suflet, a cincea le include pe cele despre intelect, iar a șasea include tratate care tratează în principal inteligibilul și Unul (cu toate acestea, Porfirie nu oferă un rezumat al subiectului ultimei - Enneade *).* În plus, Porfirie indică scrupulos ordinea cronologică în care au fost compuse tratatele (vezi *Plot.* 4-6). Împreună cu Platon, Plotin este, prin urmare, singurul filosof antic ale cărui scrieri complete au supraviețuit; în plus, spre deosebire de ceea ce se întâmplă la Platon, ordinea de compunere a tratatelor lui Plotin este perfect cunoscută. Acest lucru ne permite să interpretăm opera sa în condiții foarte favorabile (și fără egal pentru filosofii antici) [1] .

Plotin și filosofia timpului său

Exegeză și platonism

Plotin este un filosof arhaic, iar scopul de a fi original îi este complet străin. Prin urmare, se prezintă ca un interpret al filosofilor antici, care au formulat adevărata doctrină despre realitate. În **V** 1 [10] 8 10-14, Plotin afirmă, în legătură cu teoria sa despre cele trei principii metafizice (așa-numitele „ipostaze”), că acestea sunt „reflecții” *(logoi)* enunțate încă din antichitate, chiar dacă doar implicit: reflecțiile pe care le prezintă acum sunt interpretarea *(exegetai)* celor antice, iar mărturia care confirmă vechimea lor este dată de scrierile lui Platon (vezi Tornau, 2009a, p. 410). În **IV** 8 [6] 1 23-28 el aduce

Un alt motiv pentru explicarea operei exegetice este contradicția aparentă dintre afirmațiile lui Platon (cf. 1.2.7), care în mai multe locuri (pasajul conține referințe la *Fedon, Fedru, Cratil* și *Republica;* vezi în special *Fedru* 2.46-2.49) critică sosirea sufletului în trup, în timp ce în *Timeu* laudă cosmosul sensibil, căruia sufletul i-a fost dat de către demiurg pentru a fi înzestrat cu inteligență. Plotin rezolvă dilema distingând condiția sufletului cosmic în raport cu trupul de cea a sufletului individual.

Cele două pasaje tocmai citate arată cum Plotin face referire explicită la exegeza lui Platon la unele dintre cele mai importante teze ale sale. În **IV** 8 [6] și **vi** [IO], însă, nu doar Platon este invocat ca autoritate: Plotin se referă la o întreagă serie de filozofi antici (Heraclit, Empedocle, Pitagora și adepții săi și Platon în **IV** 8 [6]; Platon, Parmenide, Anasagora , Heraclit, Empedocle, Aristotel, Pitagora și adepții săi, Ferecide în **V** I [IO]) în cadrul cărora, însă, Platon are o poziție privilegiată (cf. **IV** 8 [6] I 2.3, 2.6; VI [io] 8 2.4). Nu este o exagerare să spunem că întreaga filozofie a lui Plotin este construită, în liniile sale principale, prin interpretarea textelor platonice și, mai mult, în numeroase tratate Plotin pornește în mod explicit de la întrebări referitoare la doctrinele lui Platon sau de la interpretarea unor pasaje sau formule problematice (cf. **IV** I [2.1] și 2. [4] despre *Timotei* 35a; **VI** 4-5 [\2.-2.3] despre *Parmenide* 13ia-b etc.) (cf. Szlezak, 1979; Chiaradonna, 2.010).

Această atitudine fundamentală, în care filosofia și exegeza sunt deosebit de strâns unite, s-a impus treptat printre tradițiile filosofice ale epocii imperiale și Antichității târzii (în special platonismul și aristotelismul) începând cu secolul **I** î.Hr. În vremea lui Plotin, cotitura exegetică era deja un fapt împlinit: din acest motiv, Plotin credea că inovația era o practică negativă (cf. observațiile polemice împotriva gnosticilor din **II** 9 [33] 6 5-12.) și că adevărata filozofie consta în esență în interpretarea corectă a lui Platon. Toate aceste elemente îl leagă pe Plotin de autorii platonici sau platonizanți care l-au precedat începând cu secolul **I** î.Hr. Filosofia plotiniană a fost, de asemenea, adesea plasată în paralel cu cea a autorilor anteriori, care, în multe privințe, par a fi mai vechi decât el în ceea ce privește principalele lor achiziții. Este cazul lui Numenius din Apamea, ale cărui doctrine metafizice erau percepute de antici ca fiind similare cu cele ale lui Plotin, într-atât încât acesta din urmă a fost acuzat de plagiat *(V. Plot.* 17 i-6), și al lui Moderatus din Gades, autor pitagoreic din secolul **I** d.Hr. care, conform celor relatate de Simplicius *(In Phys.* 2.30 34 ss. Diels), ar fi

a anticipat interpretarea lui *Parmenide al lui Platon* într-un sens metafizic, adoptată ulterior de Plotin. Un alt element care îl unește, fără îndoială, pe Plotin de platonicienii secolelor precedente este polemica împotriva corporalismului stoicilor, atacată mai ales în primele tratate, cele care sunt cele mai apropiate de un fundal „scolastic” comun împărtășit de Plotin (vezi în special discuția polemică despre teoria stoică a sufletului din **IV** 7 [2] 81, pe care, potrivit unor interpreți, Plotin ar fi derivat-o chiar dintr-un manual platonic mediu) [5].

Pe de altă parte, aceste puncte de contact incontestabile nu ar trebui poate supraestimate. De exemplu, în ciuda numeroaselor încercări de a urmări originile teoriei principiilor metafizice a lui Plotin până la platonismul timpuriu, pare dificil să-i considerăm pe filosofii platonicieni din perioada medie drept adevărați precursori ai lui Plotin. Ar putea fi util, în acest sens, să ne oprim asupra paralelei dintre Numenius din Apamea și Plotin. Numenius face distincția între un prim zeu care gândește (identic cu ființa vie însăși), un intelect deiurgic și un intelect care folosește inteligența discursivă (fr. 22 des Places). Analogia dintre această ierarhie și concepția lui Plotin despre cele trei principii (așa-numitele „ipostaze”) este remarcabilă. În mod similar, caracterizarea de către Numenius a primului zeu sau a primului Intelect pare să prefigureze, cel puțin parțial, teoria lui Plotin despre Unul inefabil și de neînțeles. Alte paralele pentru aceste teze plotiniene au fost găsite în pasaje ale tradiției filosofice imperiale inspirate de Platon și Pitagora (vezi Taormina, 2012, pp. 103-8).

Într-adevăr, ar fi foarte ciudat dacă Plotin și-ar fi elaborat filosofia într-un fel de vid conceptual, fără a ține cont de contextul în care opera. Totuși, astfel de paralele sunt cel puțin parțial înșelătoare. De exemplu, este foarte reductiv să afirmăm că diferența dintre doctrina Unului a lui Plotin și cea a primului zeu al lui Numenius constă doar în faptul că primul zeu al lui Numenius este totuși un intelect (fr. 16, 2-4 des Places), în timp ce primul principiu al lui Plotin este mai presus de orice formă de gândire și cunoaștere (cf., de exemplu, **VI** 9 [9] 6 48-50; **V** 6 [24] 5 4-5; **V** 3 [49] 13 11-12). Acest lucru este adevărat, dar nu explică diferența reală dintre cei doi autori, care nu constă atât în tezele susținute, cât în modul în care acestea sunt susținute. Este necesară o prudență extremă, deoarece deținem doar câteva fragmente din *opera lui Numenius Sulbene,* transmise în mare parte de Eusebiu din Cezareea. Dacă presupunem însă că fragmentele care au supraviețuit oferă o imagine destul de fidelă a acestei opere, putem emite ipoteza că Numenius a propus o simplă enumerare și caracterizare a principiilor metafizice, elaborată pe baza exegezei lui Platon (în special *Timeu* și *Republica:* fr. 11 și următoarele des Places). Rămâne neclar ce concepții despre cunoaștere sau cauzalitate au stat la baza acesteia. Numenius prezintă o ierarhie metafizică ce nu

pare să corespundă (cel puțin din câte știm) dezvoltării unui aparat conceptual și filosofic care să argumenteze în favoarea acesteia. Tocmai dezvoltarea unui astfel de aparat constituie însă cea mai profundă și influentă contribuție a lui Plotin.

Ammonio Sacca și cercul său

Ammonius Saccas, enigmaticul profesor al lui Plotin în Alexandria, ar fi putut juca și el un rol semnificativ în geneza filosofiei lui Plotin. Ammonius probabil nu a lăsat lucrări scrise, iar puținele informații despre el provin din surse ulterioare, nu întotdeauna fiabile (despre Ammonius, vezi Schwyzer, 1983; Karamanolis, 2006, pp. 191-215) . Porfirie ne informează că discipolii lui Ammonius erau legați printr-un pact de a nu dezvălui doctrinele maestrului: Plotin a rămas legat de acesta mult timp *(„ V.Plot.* 3 24-28) . Porfirie specifică, de asemenea, că modul de predare al lui Plotin era similar cu cel al lui Ammonius și nu se limita la a urma textele comentate, ci era original și independent în gândire (14 13-16) . Printre discipolii lui Ammonius Saccas îi putem număra, pe lângă Plotin, pe Origen și pe Longinus însuși. Porfirie relatează că Origen a scris un tratat *Despre demoni* și unul *Despre regele este singurul creator* (3 31-32) . Identitatea sa este îndoielnică: nu știm dacă a fost Părintele creștin al Bisericii sau un platonician păgân cu același nume și, în acest caz, dacă ar trebui să excludem posibilitatea ca creștinul Origen să fi fost elev al lui Ammonius Saccas sau dacă Ammonius a avut doi elevi numiți Origen, unul păgân (autorul numit de Porfirie în *Viața lui Plotin)* și unul creștin (Părintele Bisericii). Oricâtă ingeniozitate și erudiție s-au depus pentru a răspunde la astfel de întrebări, imaginea rămâne incertă (vezi Zambon, 2011) . Putem, totuși, trage câteva concluzii minime. Puținul pe care îl știm despre pozițiile filosofice ale lui Ammonius Saccas și ale autorilor asociați cu învățăturile sale amintește de dezbaterile tipice ale platonismului mediu : chestiunea armoniei dintre Platon și Aristotel, exegeza din *Timeu* și identificarea principiului divin cu demiurgul, prezența tezelor extrase din fizica stoică (doctrina amestecului). Aspecte tipice ale filosofiei lui Plotin lipsesc, cum ar fi ierarhia principiilor și doctrina Unului superior ființei sau asimilarea operelor lui Aristotel. Prin urmare, pare improbabil să se urmărească cele mai originale aspecte ale reflecțiilor lui Plotin până la formarea sa cu Ammonius. Învățătura lui Ammonius a avut cu siguranță o influență profundă asupra lui Plotin și a interpretării sale a textelor fondatoare ale tradiției, dar nu este posibil să se depășească această concluzie destul de generală.

Este interesant că schimburile de replici dintre Plotin și Longinus, un alt elev

al lui Ammonius Saccas, nu au fost cordiale. Când Porfirie a ajuns la Plotin , acesta încă apăra doctrina tradițională platoniciană medie, conform căreia există inteligibile în afara intelectului. Aceasta era probabil doctrina pe care o învățase la școala lui Longinus, al cărui elev fusese Porfirie la Atena *(vezi Plot.* 20 1-2, 90-95). Plotin i-a încredințat lui Amelius sarcina de a-l respinge pe Porfirie convingându-l de teza opusă; în cele din urmă, Porfirie a înțeles gândirea noului său maestru și s-a răzgândit scriind o palinodie (18). O confirmare a stimei nu foarte mari pe care Plotin o avea pentru Longinus este observația sa, conform căreia acesta din urmă era filolog, nu filosof (14 19-20). La rândul său, Longinus l-a calificat pe Plotin cu laude destul de veninoase, atribuindu-i meritul de a fi formulat o versiune deosebit de clară a principiilor pitagoreice (20 71-76; cf. Bonazzi, 2000; Menn, 2001). După cum s-a menționat deja, potrivit lui Porfirie, Plotin a fost acuzat de plagiat pe Numenius *(vezi Plot.* 17). Or, Numenius a fost un reprezentant ilustru al tradiției pitagoreice a platonismului, iar în spatele acuzației aduse lui Plotin putem percepe ecoul polemicilor dintre platonicieni. Probabil, unii dintre platonicienii contemporani ai lui Plotin au considerat versiunea sa a învățăturii platonice inacceptabilă și heterodoxă. De aici și polemica lor: în realitate, Plotin nu este un platonist adevărat, ci un pitagoreic precum Numenius. Știm că Plotin și cercul său nu au apreciat această insinuare: Amelius a scris o lucrare *Despre diferența dintre doctrinele lui Plotin și cele ale lui Numenius.*

Din *Viața lui Plotin* se desprinde o imagine interesantă. Plotin a fost educat și activ într-un context profund influențat de dezbaterile tipice platonismului din secolul **al II-** lea. Un curent pitagoreic al platonismului (înclinat să propună o concepție elaborată a realității divine cu niveluri multiple ordonate ierarhic) s-a confruntat cu un curent legat de învățătura tradițională a lui *Timeu,* combinată cu elemente stoice. Pentru acest curent (reprezentat de Longinus), Plotin nu era nimic mai mult decât un pitagoreic precum Numenius.

Nu se știe nimic sigur despre învățăturile lui Amonius, iar referința lui Porfirie la unele dintre „doctrinele” sale *(dogmata:* cf. *V. Plot.* 3 28) nu ajută prea mult la clarificarea situației. Conform mărturiei lui Herocle neoplatonic păstrată de patriarhul bizantin Phothius (vezi !erodes *apud* Photius, *Bibliotheca* cod. 214 172" 2-9, 173" 18-21, 32-40; cod. 251 461" 24-39 = Schwyzer 1983, T 12-15), Amonius ar fi luat poziție cu privire la chestiunea stabilirii existenței unui acord între principalele doctrine *(dogme)* ale lui Platon și Aristotel, rezolvând problema și dând un răspuns afirmativ la întrebare. Punctul este de mare importanță, întrucât filosofia aristotelică are o poziție centrală în *Enneade . Plotin* se exprimă, de fapt, polemic de mai multe ori împotriva principalelor teze susținute de

Aristotel (de exemplu, cu privire la statutul sufletului: **IV** 3 [27] 20; **IV** 7 [2] 8 [s]; cu privire la calificarea primului principiu ca «gând al gândirii»: **v** 1 [io] 9 7-27; despre doctrina ființei și a categoriilor: **VI** 1 (42] 1-24; despre concepția timpului ca „măsură a mișcării": **III** 7 [45] 9 etc.). Pe de altă parte, utilizarea tezelor și noțiunilor formulate de Aristotel și Peripatetici este constantă în *Enneade.* Deși niciun autor ulterior lui Epicur (cf. **II** 9 [33] 15 8) nu este menționat explicit, Porfirie *(V.Plot.* 14 10-14) mărturisește faptul că în prelegerile lui Plotin au fost citite scrierile principalilor filozofi și comentatori, nu numai platonici, ci și aristotelici. Platonienii dinaintea lui Plotin au folosit deja teorii aristotelice, - încorporându-le în învățătura lor. Cu toate acestea, abia odată cu Plotin studiul detaliat al operelor lui Aristotel și ale comentatorilor săi s-a stabilit printre platonici, împreună cu studiul operelor lui Platon și ale comentatorilor săi. În ciuda încercărilor ingenioase de a urmări această practică până în perioada imperială preplotiniană... În platonism, se pare că există și aici un element autentic de noutate, a cărui importanță pentru tradiția ulterioară este crucială. Deși este necesară prudență, având în vedere starea fragmentară a surselor, este rezonabil să presupunem că Plotin a fost primul filosof platonician care a avut o cunoaștere amplă și profundă a tratatelor lui Aristotel și a operelor comentatorilor lui Aristotel (Chiaradonna, 2011). Dacă acest fapt se datorează învățăturii lui Ammonius Saccas este o întrebare destinată să rămână deschisă. Nimic, însă, nu ne duce la ideea că Ammonius avea o cunoaștere aprofundată a lui Aristotel și a comentatorilor peripatetici.

Mai mult decât lui Ammonius Saccas, familiaritatea lui Plotin și a neoplatoniștilor cu Aristotel pare, de fapt, să se datoreze operei comentatorului Alexandru din Afrodisia, care a avut cu siguranță o importanță decisivă.

pentru construirea filosofiei lui Plotin și, mai general, pentru receptarea lui Aristotel în antichitatea târzie. Tezele lui Alexandru (sau, mai bine spus, modul particular în care prezintă și dezvoltă principiile doctrinare ale lui Aristotel) constituie uneori coloana vertebrală a argumentelor lui Plotin, chiar și atunci când Plotin respinge concluziile sale (vezi, de exemplu, **IV** 3 [27] 20 despre relația dintre suflet și trup, sau **VI** 3 [44] 5-8 despre conceptul de substanță sensibilă). Se poate spune chiar că versiunea platonismului elaborată de Plotin, centrată în întregime pe metafizică și ontologie , este influențată de lectura generală a lui Aristotel elaborată de Alexandru din Afrodisia. Plotin, de fapt, construiește o versiune a platonismului care este, ca să spunem așa, o imagine în oglindă a versiunii aristotelismului construită de Alexandru din Afrodisia: în ambele, ontologia, doctrina formei esențiale și cea a cauzalității sale ocupă o poziție cheie, chiar dacă modul în care cei doi autori dezvoltă temele principale ale reflecției lor este diferit (vezi Chiaradonna, 2008a; 2004a).

Gnoză

Toate aceste considerații conduc la un alt aspect central al contextului cultural al lui Plotin: relația sa cu curentele religioase ale vremii. Porfirie *(vezi Plot.* 16) atestă că la prelegerile sale de la Roma au participat și gnostici. Deși textul este controversat și dificil de interpretat, Porfirie pare să-i identifice pe ascultătorii gnostici de la școala lui Plotin cu „ereticii creștini” (16 1-2, despre care vezi Tardieu, 1992; Burns, 2014, pp. 161-3). Aceștia își bazau doctrinele pe texte ale căror titluri, relatate de Porfirie, coincid parțial *(Zostrianus* și *Allogenes)* cu cele ale unor scrieri găsite în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi, descoperită în Egipt în 1945 (Denzey Lewis, 2012) (vezi **CAPITOLUL** 2, pp. 49-50). Aceste scrieri, aparținând genului literar al revelațiilor sau apocalipselor , conțin numeroase aluzii la doctrine platonice sau platonizante (vezi Moore, Turner, 2010). Oricum ar fi evaluate detaliile, pare incontestabil că au existat, în jurul lui Plotin, gnostici combativi din punct de vedere filosofic, impregnați în platonism, pe care nu ezită să-i numească „prietenii” săi (**II** 9 [33] 10 3), chiar dacă le critică aspru pozițiile (vezi Burns, 2014, pp. 32-47). Este probabil ca unii gnostici să fi făcut deja parte din cercul lui Amonius din Alexandria și ca acești vechi colegi ai lui Plotin să fi fost la școala sa din Roma când Porfirie era și el acolo. Chestiunea relației lui Plotin cu gnosticii a făcut obiectul a numeroase studii, care au primit un nou impuls în ultimii ani tocmai pe baza paralelelor dintre tratatele lui Plotin și scrierile de la Nag Hammadi. Unii cercetători au emis ipoteza că gnosticismul platonizant, ale cărui texte au circulat în școala lui Plotin, a avut un

impact real asupra gândirii sale. Acest lucru ar fi valabil chiar și pentru lectura sa metafizică a lui *Paimenide* și teoria sa despre suflet, care sunt probabil cele mai caracteristice teze filozofice ale lui Plotin (vezi Turner, 2006). Mai mult, întreaga filozofie a lui Plotin s-ar dezvolta de fapt ca un dialog critic constant cu gnosticii și numai această perspectivă ne-ar permite să înțelegem în mod adecvat contextul său conceptual (vezi Narbonne, 2011).

Problema rămâne însă extrem de controversată, atât din cauza datării incerte a surselor gnostice, cât și a dificultății de a evalua conținutul lor și de a identifica diferitele curente din cadrul mișcării *(status quaestionis* în D'Ancona, 2011, pp. 982-93). Indiferent de situație, trebuie distinsă două seturi de considerații. Nu există nicio îndoială că există un teren comun de termeni și concepte adoptate atât de Plotin, cât și de curentele religioase ale vremii. Este la fel de adevărat că mai este mult de lucru și că aluzii la conceptele gnostice se găsesc în numeroase pasaje din *Eneade.* Desigur, nu este plauzibil să se emită ipoteza că tezele gnostice specifice sistemului filosofic al lui Plotin sunt deja formulate în gnosticism , nici că gnosticismul este punctul de referință privilegiat pentru construirea filosofiei lui Plotin și că, prin urmare, fundalul religios ar trebui plasat înaintea celui mai strict filosofic. Este cu siguranță posibil să se găsească paralele pentru doctrine precum distincția dintre principiile ipostatice și concepția despre suflet. Totuși, așa cum vom vedea în curând, astfel de teze pot fi înțelese în mod adecvat doar pornind de la presupozițiile metafizice și epistemologice ale filosofiei lui Plotin, bazate pe interpretarea sa asupra lui Platon și Aristotel. Pe de altă parte, Plotin este foarte conștient de diferența profundă dintre tipul său de discurs filosofic, bazat pe argumentație rațională, și narațiunea apocaliptică a adversarilor săi. Este, așa cum afirmă el în mod efectiv, „un alt mod de a scrie” (9 [33] 10 11-12), net diferit de stilul filosofic propriu-zis (Burns, 2014, pp. 48-76). Printre multe ipoteze, singurul fapt cert este că Plotin dedică un tratat gnosticilor (II 9 [33]) în care critică speculațiile lor teologice în lumina metafizicii sale platonice, întrucât se spune că sunt purtători ai unor opinii iraționale și grosolan antropomorfe despre divinitate și lume, incapabili să înțeleagă natura și tipul de cauzalitate proprii principiilor autentice [4] . De aici provin principalele erori atribuite gnosticilor: multiplicarea principiilor inteligibile și ideea că lumea materială este intrinsec rea (cf. II 9 [n] [1] 12-16; 8 17-20). Gnosticii constituie o țintă polemică, deoarece propun o interpretare înșelătoare a lui Platon (II 9 [n] 6). Iar poziția pe care Plotin o susține împotriva lor este analoagă cu cea pe care o susține împotriva altor adversari (în special stoicismul) : scopul său este de a ajunge la o înțelegere adecvată a principiilor

inteligibile, lipsită de conotații fizice sau antropomorfice.

egală (și într-adevăr mult mai mare) este necesară atunci când se evidențiază posibile contacte între Plotin și tradițiile orientale. După cum am văzut, Porfirie mărturisește interesul lui Plotin pentru filozofiile persane și indiene. În trecut, unii interpreți au mers până la a postula existența unei influențe orientale decisive asupra filosofiei lui Plotin : aceasta ar fi exact ceea ce explică unele dintre aspectele sale tipice (în special uniunea sufletului individual cu Unu) . Cu toate acestea, este foarte dificil să se identifice punctele precise din *Eneade* în care apar doctrinele orientale învățate de Plotin și este la fel de posibil să se explice rezultatele mistice ca rezultat al unei lecturi originale a tradiției filosofice grecești la care Plotin se referă în mod explicit.

În concluzie, Plotin a fost un autor pe deplin conștient de curentele filosofice și culturale ale timpului său; pe de altă parte, contextul cultural nu explică geneza unei gândiri filosofice atât de originale și structurate intern precum a sa. Aspectele sale definitorii trebuie, în schimb, urmărite în modul în care Plotin a interacționat cu cultura timpului său, dezvoltând o versiune originală a platonismului a cărei profunzime și coerență sistematică fac imposibilă asimilarea cu sursele citate din când în când.

Metafizica lui Plotin:
Cele trei „ipostaze" și căutarea cauzelor

Printre doctrinele pe care Plotin le prezintă ca urmare a interpretării lui Platon se numără distincția sa a trei principii metafizice (numite în mod obișnuit „ipostasis", *ipostas,* termen pe care Plotin, însă, în general nu îl folosește în acest sens) , care corespund a trei grade diferite de

unitate: I. Unu-ul absolut simplu *(hen) ; 2. intelectul (nous)* în care multiplicitatea Formelor ideale este perfect unificată fără nicio condiționare spațio-temporală (intelectul este așadar «unul-multe», *hen polla:* cf. V I [io] 8 26; v 3 [49] 15 11 etc.); 3. sufletul *(psyche),* adică principiul inteligibil care este inferior în ierarhie și care prezintă un grad mai mare de multiplicitate (sufletul este «unul și multe», *hen kaipolla:* cf. v I [IO] 8 26). În v i [IO] 8 23-26 Plotin afirmă că cele trei principii corespund primelor trei ipoteze asupra Unului formulate în exercițiul dialectic al lui Parmenide din a doua parte a dialogului lui Platon cu același nume (pentru cele trei ipoteze luate în considerare de Plotin, vezi Platon, *Parm.* I37c-I42a; I42c-I55e; I55e-I57b). Interpretarea metafizică a lui *Parmenide* al lui Platon este unul dintre aspectele caracteristice ale gândirii lui Plotin și unul dintre cele care au influențat cel mai mult platonismul ulterior, întrucât a fost preluat și dezvoltat de neoplatoniști începând de la Porfirie și până la ultimii exponenți ai Școlii din Atena (vezi Dodds, 1928). Acesta este, de asemenea, un punct doctrinar care îi separă pe Plotin și succesorii săi de autorii mai antici , deoarece în platonismul mediu, *Parmenide a fost interpretat în mare parte ca un dialog logic, nu teologic (de exemplu, la Alcinous: cf. Did. 6 159 43-44 Hermann), în timp ce dialogul de referință a fost Timeu. Deși Timeu are* o *poziție* centrală *pentru* Plotin însuși și este obiectul unor aluzii constante, lectura teologică a lui *Parmenide* și abordarea metafizică decisivă (mai degrabă decât cosmologică) apar ca elemente caracterizatoare și inovatoare ale platonismului său. Aceasta nu înseamnă că nu se pot găsi paralele în tradiția mai antică: în acest sens, s-a făcut deja referire la mărturiile referitoare la Moderatus din Gades. Cu toate acestea, evaluarea este extrem de controversată și, per total, analogiile cu lectura lui *Pamenide de către Plotin* nu sunt decisive (vezi Tornau, 2000; Steel, 2002).

Pe lângă discuția dialectică despre Unu, modul în care Plotin îl interpretează pe *Parmenide este* important și în ceea ce privește prima parte a dialogului, partea în care sunt discutate unele aporii referitoare la doctrina ideilor. În **VI** 4-5 [22-23], Plotin se referă explicit la dificultățile ridicate la *Parmenide* (vezi în special *Parm.* I 3 I b) și încearcă să elaboreze o doctrină a cauzelor inteligibile capabilă să reziste acestor obiecții. Pentru Plotin, ca și pentru mulți autori antici de la Platon și Aristotel încoace, filosofia este în esență o căutare a cauzelor prime (vezi Platon, *Phaed.* 100a-e; Aristotel, *Metaph.* **I** 1-2): cauzele, în gândirea sa, sunt atât motivele care explică de ce există ceva, cât și principiile care îl generează prin activitatea lor (prin urmare, sunt atât cauze formale, cât și eficiente). În dezvoltarea reflecției sale asupra principiilor, Plotin îl ia pe Platon ca punct de plecare, încercând să rezolve dificultățile care, în opinia sa, decurg dintr-o

înțelegere insuficientă a doctrinei sale. Este necesar să se postuleze cauze extrafizice ale lumii sensibile, deoarece realitatea materială nu are în sine principiul propriei existențe și inteligibilități (despre inteligibile ca și cauze, vezi **VI** 7 [38] 2). Prin urmare, cauzele autentice nu trebuie în niciun caz concepute pe baza corpurilor, a structurii și a modului lor de a fi: principiile inteligibile sunt eterogene față de corpuri, mai unitare și nu împărtășesc structura și condiționarea acestora (vezi **VI** 5 [23] 10 42-43). Este, prin urmare, necesar să se conceapă inteligibilele în conformitate cu „principiile lor adecvate" *(exarchon oikeion:* **VI** 5 [23] 2 5-6, o formulă pe care Plotin o deduce din Aristotel, cf. *An. Post.* **I** 2 71b 23; 7ia 6). Conform acestei abordări, filosoful care investighează cauzele trebuie să fie capabil să obțină o cunoaștere adecvată a principiilor inteligibile, iar raționamentul său trebuie să fie ghidat de natura lor: „Când [...] se fac discursuri despre inteligibile, principiile raționamentului s-ar construi în mod corect luând natura esenței în cauză, fără a se abate, ca prin uitare, către o altă natură, ci conducând reflecția asupra ei sub îndrumarea ei însăși" (VI 5 [23] 2 19-23; trad. Moriani în Casaglia *et al.,* 1997, modificată).

Pornind de la *Parm.* 131b, Plotin subliniază că în realitățile autentice și incorporeale coexistă două aspecte incompatibile în lumea corpurilor: pe de o parte unitatea mai puternică, pe care Plotin (folosind terminologia aristotelică: cf. Aristotel, *Top.* **I** 7 1O3a 9-10; *Metaph.* **V** 6 1o16b 31-33) o asimilează unității numerice *(arithmoi-.* **IV** 3 [27] 8 22-30; **IV** 5 [23] 1 1); pe de altă parte faptul de a fi prezent «peste tot» *(pantachou,* cf. **VI** 5 [23] 1 1). Omniprezența inteligibilelor se referă la o dublă condiție: pe de o parte, indică faptul că multiplicitatea în ființa inteligibilă este o totalitate perfect coezivă, liberă de condiționări spațiale, deci diferită de multiplicitatea corporală compusă din părți spațial distincte, exterioare una față de cealaltă (VI 4 [22] 2 23-24); pe de altă parte, indică prezența substanțelor inteligibile față de realitățile sensibile care depind de ele . O astfel de prezență are loc fără ca inteligibilele să-și piardă, prin aceasta, unitatea și întrepătrunderea reciprocă; adică, fără ca inteligibilele să se extindă și să se localizeze spațial prin faptul că sunt prezente corpurilor (cf. **VI** 4 [22] 2 27-30).

Cel

Primul principiu

În culmea realității, Plotin plasează Unu, un principiu absolut simplu, plasat deasupra a tot, chiar și a ființei și a gândirii (vezi **I** 7 [54] 1 18-2.0; **V** 3 [49] 15 8-9; **V** 6 [2.4] 6 30; **VI** 7 [38] 42. 8-15). Unu este inexprimabil și nu este posibil să se

afirme niciun conținut al său (vezi v 3 [49] 13 1-2.; V 5 [32.] 6 2.4), atât de mult încât Plotin este considerat de obicei primul exponent al teologiei negative. Tocmai pentru că dă naștere tuturor lucrurilor și este, prin urmare, puterea lor generativă *(dynamistonpanton:* III 8 [30] 10 1-2.), Unul nu este nimic din ceea ce depinde de el. Cu siguranță, doctrina primului principiu superior ființei este centrală la Plotin: a avut o influență decisivă asupra gândirii neoplatoniștilor, care însă nu s-au limitat la a o prelua, ci au modificat-o și au făcut din ea obiectul unor critici. Prezentând-o sintetic, este necesar să subliniem legătura sa cu celelalte aspecte ale reflecției lui Plotin. De fapt, doctrina Unului nu este, ca să spunem așa, premisa din care decurge totul , ci consecința ultimă a presupozițiilor care reglementează întregul sistem filosofic al lui Plotin.

În special, postularea Unului ca prim principiu este rezultatul extrem la care conduce abordarea metodologică schițată mai sus în raport cu doctrina cauzelor. Lumea inteligibilă este prima și cea mai perfectă dintre lucrurile care sunt, primul principiu în totalitatea ființei (de exemplu, VI 2. [43] 1 2.5-33). Prin urmare, lumea inteligibilă nu poate fi primul principiu al tuturor lucrurilor: Plotin (VI 1 [10] 9 7-2.7) îl critică pe Aristotel pentru că a numit primul principiu „gândul gândirii", compromițând astfel simplitatea sa absolută. În virtutea tezei generale a eterogenității absolute a cauzei, în vârful tuturor lucrurilor - chiar și deasupra a ceea ce este în sensul cel mai înalt - trebuie să existe ceva care nu este nimic *din* ceea ce depinde de el (nici măcar ființa și gândirea: VI 9 [9] 3 36-45). Toate lucrurile care sunt există, așadar, în virtutea Unului, un principiu superior ființei (vi 9 [9] 1 1). A-l numi „Unul" indică doar suprimarea completă a multitudinii, nu atribuirea unui caracter pozitiv. Plotin (v. 5 [32.] 6 2.7) menționează, aprobator, opinia pitagoreienilor care indicau simbolic Unul cu numele de Apollo din cauza negării multitudinii (numele propriu *Apollon* ar deriva astfel din expresia *a-pollon;* cf. și v . 1 [10] 9 2.8). În realitate, așadar, „Unul" nu poate fi aplicat decât cu precauție primului principiu, iar același lucru este cu atât mai adevărat pentru cealaltă calificare pe care Plotin i-o dă, adică cea de „Bine". Sursa acestei utilizări este definiția platonică a ideii de Bine ca „dincolo de esență *(epekeina tes ousias)* în demnitate și putere" *(Resp.* VI 509b). De fapt, Plotin asimilează statutul Unului absolut teoretizat în prima ipoteză a lui *Parmenide* cu cel al ideii Binelui teoretizate în *Republica:* ambele descrieri se referă la primul principiu (cf. v 5 [32] 6 10-12). „Binele", însă, nu este o formă, un atribut sau un nume al Unului care îi determină în mod pozitiv conținutul (VI 7 [38] 38 4-6). Strict vorbind, chiar și atunci când afirmăm că Unului este cauza, nu predicăm un atribut al acestuia, ci mai degrabă al nostru înșine (vi 9 [9] 3 50-51). În poziția lui Plotin, se

vedea la lucru un fel de „principiu al priorității simplului” , în virtutea căruia tot ceea ce, în vreun fel, admite o multiplicitate în sine nu poate fi primul: ceea ce este primul trebuie să fie și absolut simplu (**vi** 4 [7] 1 5-15) (O'Meara, 2004 [1], p. 51). Prin urmare, Unu'l nu trebuie nici să gândească, nici să știe nimic, întrucât gândirea, în virtutea pluralității pe care nu poate decât să o implice, este în mod necesar semnul a ceea ce este inferior Unu'lui. Din acest motiv, Unu'l nici măcar nu se cunoaște pe sine ; nu are nici gândire, nici conștiință de sine (**vi** 9 [9] 6 48-50; cf. **v** 6 [24] 5 4-5; **V** 3 [49] 13 11-12). Caracterizarea primului principiu ca fiind de nedescris și superior gândirii este unul dintre cele mai cunoscute aspecte ale filosofiei lui Plotin, care, așa cum am menționat deja, este considerat fondatorul „teologiei negative”.

Uneori însă, Plotin pare să corecteze această poziție și să atribuie caracteristici pozitive Unului (vezi Linguiti, 2012, pp. 198-200). Acest lucru se întâmplă mai ales în tratatul **Vi** 8 [39] *Despre voluntariatul și voința Unului.* Plotin critică aspru un „discurs pripit” conform căruia natura Binelui este așa cum s-a întâmplat să fie și nu este stăpână a ceea ce este. Pentru a evita riscul ca simplitatea absolută și absența determinării să conducă la presupunerea că Unului este „așa cum se întâmplă” (vi 8 [39] 13 58; cf. 7 11-15), Plotin atribuie Primului Principiu o formă particulară de voință și autocauzalitate. La sfârșitul unei reflecții complexe asupra conceptelor de libertate și voință, Unului este descris ca atare, încât se dorește pe sine și ceea ce produce cu o libertate absolută riguros distinctă de arbitrariu: generează ceea ce există nu așa cum se întâmplă, ci așa cum a vrut (vi 8 [39] 18 41). Unul „voiește ceea ce trebuie să facă” (18 49-50), iar voința este concepută ca un fel de esență a Binelui (**vi** 8 [39] 13 8-9 și 38-40). În cursul acestei discuții, Primul Principiu este prezentat mai degrabă ca o cauză „eminentă” (în care, adică, este prezentă voința) (găsesc într-o formă completă perfecțiunile care îi caracterizează efectele) decât ca eterogenă și absolut simplă (vezi **VI** 8 [39] 18 38). Această dezvoltare a fost uneori văzută ca atare, reducând sfera de aplicare a teologiei negative. Plotin pare să abordeze o concepție teologică similară cu cea a creștinismului. Cu toate acestea, în ceea ce privește concluzii similare, este potrivit să păstrăm o anumită prudență. De fapt, este cu siguranță posibil să citim tratatul **VI** 8 [39] ca și cum ar deschide calea pentru dezvoltări filosofice ulterioare, dar o astfel de alegere riscă să ducă la concluzii ușor tendențioase , dacă astfel de dezvoltări sunt proiectate asupra propriei interpretări a lui Plotin. De fapt, chiar și în **VI** 8, principalele teze ale teologiei negative sunt reafirmate cu forță, fără a fi reduse deloc (VI 8 [39] 7-8). Prin urmare, nu este corect să localizăm în acest tratat un adevărat punct de cotitură în gândirea lui Plotin. Tratarea „pozitivă” nu face parte dintr-o discuție riguroasă

despre Unu, ci dintr-un discurs menit să-i convingă pe cei reticenți să aleagă calea cea dreaptă pentru a se apropia de Bine. Și, în orice caz, Plotin subliniază clar dificultatea extremă a unei astfel de încercări și evidențiază caracterul său intrinsec aporetic (VI 8 [39] 13 47-50).

Procesiunea și dubla activitate

Trebuie acum să explicăm cum Unu poate genera ceea ce depinde de el, în primul rând intelectul. Plotin leagă capacitatea de a produce altceva decât el însuși de însăși natura principiilor. Aceasta este celebra doctrină a emanației sau procesiunii, pe care Plotin o asociază cu analogia luminii și a propagării sale. Mai concret, Plotin elaborează o doctrină specifică pentru a explica cum principiile superioare, pornind de la Unu, generează ceea ce derivă din ele: aceasta este dubla activitate *(energeia-,* cf. Emilsson, 2007, pp. 23-68). Există o activitate proprie naturii a ceva și una care derivă din această natură; prima activitate este lucrul însuși, în timp ce activitatea derivată este distinctă de lucru și urmează din substanța sa. Al doilea act purcede din primul ca o consecință și, prin al doilea act, ceea ce este cauza este capabil să-și lase urma în altceva (**V** 3 [49] 7 24-25). Eficacitatea cauzală descinde, așadar, pur și simplu din natura realităților care sunt cauze, nu dintr-o acțiune voluntară și deliberată (toate elemente pe care Plotin nu le consideră pozitiv deoarece sunt inevitabil imperfecte și legate de lumea sensibilă: vezi, de exemplu, **VI** 7 [38] i 28-35). Pentru a-și clarifica poziția, Plotin folosește exemplul focului: există o căldură care constituie substanța sa și o căldură derivată din prima, care se propagă extern și prin care focul își exercită activitatea (vezi vi [io] 3 10-12; 6 30-39; v 3 [49] 7 21-25; v 4 [7] 2 26-33). Teoria celor două acte include cinci aspecte principale (Emilsson, 2007, pp. 22-68): *a*) dubla activitate este omniprezentă și este exemplificată în fiecare nivel al ierarhiei plotiniene, de la Unu la formele sensibile; b) actele interne și externe sunt echivalate respectiv cu paradigma și imaginea acesteia; *e)* actul extern depinde constant de cel intern, de care nu este niciodată separat; *d')* actul intern rămâne lipsit de afecțiuni, în ciuda faptului că dă naștere actului extern; *e)* actul intern este, de asemenea, o putere. Doctrina „emanației” exprimată în dubla activitate este asociată cu „conversia”, care este momentul complementar în care produsul derivat al primului act se întoarce către propria cauză și, „văzând- o”, capătă formă completă.

Cum ar trebui aplicată doctrina celor două acte la generarea intelectului de către Unu? Într-adevăr, rămân unele întrebări deschise, subiect de discuție între interpreți, dar se poate propune următoarea schiță rezumativă.

1. Din Unu purcede prin supraabundență (cf. V. 2 [11] 1 7-11) altceva : o activitate nelimitată și secundară care nu este încă intelectul, ci este puterea generativă din care acesta iese; această activitate este numită de Plotin și „viață nedeterminată” (V. I 7 [38] 17 14-15) și este uneori identificată cu Diada indefinită, adică principiul multiplicității și indeterminației a cărui existență fusese formulată în cea mai veche tradiție platonică și pitagoreică (cf. V . 1 [10] 5 6, 14-15; V. 4 [7] 2 6-7).

2. Caracterizând activitatea nelimitată, Plotin vorbește despre o vedere care încă nu vede (V 3 [49] 11 5), despre o viziune incompletă și fără obiect (11 12), despre o privire lipsită de înțelegere și indefinită (VI 7 [38] 16 14; 17 14-15). „Celălalt” care vine din Unu prin supraabundență nu este încă un intelect, ci devine unul atunci când se întoarce către Unu; la început , această privire este încă incompletă și, prin urmare, intelectul se află într-un fel de stare incoativă. Activitatea secundară și nelimitată care izvorăște din Unu se întoarce, așadar, către Unu din care derivă printr-o conversiune *(epistrofă* - cf. **V** I [10] 7 5).

3. Când privirea este completă, atunci „celălalt” care vine din Unu devine intelect: privirea, însă, vede Unul nu ca atare, ci sub forma unei multiplicități care constituie lumea inteligibilă, adică multiplicitatea Formelor ideale. În acest fel, intelectul ajunge la acea contemplare a sinelui care constituie natura sa.

Formele ideale nu provin dintr-un model preexistent (Unul nu este paradigma inteligibilelor), ci prin actul de conversie și limitare a activității secundare a Unului, care (acționând ca principiu formativ) rămâne totuși în sine nedeterminat și indeterminabil (Unul este principiul Formelor tocmai pentru că este în sine fără formă: **VI** 7 [38] 17 14-18). Procesul de generare a intelectului nu ar trebui să aibă loc în timp și, de fapt, Plotin are grijă să sublinieze că momentele distincte se produc nu succesiv, ci etern *(aei:* **III** 8 [30] II 22-24). Totuși, pare dificil de admis că fazele distincte în generarea intelectului pot avea loc decât într-o pluralitate de momente succesive.

Intelectul și ideile

Intelectul sau ființa este al doilea principiu în ierarhie; acesta conține Formele inteligibile, Ideile lui Platon, interpretate de Plotin ca acte de gândire care constituie intelectul divin. Plotin (**v 1** [10] 8 17-18) citează fragmentul din Parmenide conform căruia „a gândi și a fi sunt același lucru” (B 3 DK), al cărui sens autentic crede că îl exprimă prin doctrina sa despre intelect. Cu toate

acestea, mai presus de toate tezele formulate de Platon și Aristotel, regândite și transformate, constituie încă o dată cadrul concepției lui Plotin. Din *Sofistul lui Platon* , Plotin extrage necesitatea stabilirii unei legături între Formele care constituie lumea inteligibilă, identificând principiile care reglementează relația lor reciprocă. Genurile supreme (cf. Platon, *Sof.* 254d) - ființă, identic, diferit, mișcare, repaus - devin astfel la Plotin conceptele fundamentale care definesc structura specifică a intelectului, în care unitatea și multiplicitatea sunt perfect coezive și interpenetrate (cf. în special VI **2** [43] 7-8). Din nou din *Sofist* (248e-249a), dar și din *Timeu* (3oc și următoarele), Plotin a putut deduce teza generală conform căreia mișcarea, viața și gândirea trebuie atribuite ființei supreme: cosmosul ideal este așadar conceput ca o ființă vie perfectă în care se găsesc paradigmele inteligibile. Cât despre Aristotel, Plotin este profund îndatorat teologiei din *Metafora* **XII,** în care Dumnezeu este conceput ca gândire , act și viață, toate calificări ale Intelectului Plotinian *(* dar, după cum am văzut, nu ale primului principiu, Unu). Atât tradiția platonică, cât și cea aristotelică, au dezvoltat, așadar, concepte anterioare lui Plotin, care sunt presupuse de doctrina sa despre intelect. Doctrina platoniciană medie, conform căreia Ideile sunt gânduri ale lui Dumnezeu (bine atestată, de exemplu, în Alcinous: *Did.* 9 163 Hermann), este un antecedent cu care Plotin se ocupă, fără îndoială, chiar dacă contribuția sa originală este decisivă. Mai mult, interpretarea noeticii lui Aristotel propusă de Alexandru din Afrodisia, cu unificarea stabilită între zeul „gândul gândului" din *Metaph.* **XII și** intelectul agent al lui *Dean.* **III** , a exercitat cu siguranță o influență semnificativă asupra concepției lui Plotin despre Formele inteligibile ca fiind complet interne gândului despre Intelectul divin.

Intelectul plotinian este „toate lucrurile la un loc" *(homoupanta)* , iar structura sa reprezintă cel mai înalt grad posibil de unificare a multiplicității (iii 6 [26] 6 23; **IV** 2 [2] 2 44; **V** 3 [49] 15 21; 17 10; **VI** 4 [22] 14 4-6; VI 7 [38] 33 8 etc.). Cunoașterea Intelectului divin este originală, întoarsă spre interior și fără succesiune. Gândirea și gândul coincid în ea , în sensul că gândul în sine, adică fiecare Idee, este la rândul său intelect (**vi** 6 [34] 6 25-26; cf. și **v** 8 [5] 8). În consecință, Intelectul poate gândi o multiplicitate de conținuturi fără a avea nicio relație cu nimic exterior sieși: nu numai că gândul înțelege esența a ceea ce este gândit, dar esența gândirii și esența a ceea ce este gândit sunt exact aceleași. Gândirea despre *Nous* nu este îndreptată spre un obiect extern, ci este perfect autoreflexivă; adevărul său nu este în acord cu ceva extern, ci cu sine însuși (**v** . 5 [32] 2 15-20). Plotin compară viziunea Formelor de către Intelect cu o lumină care vede printr-o altă lumină, fără a exista un mijloc extern de vedere. Adevăratul inteligibil este atât gândirea, cât și gândirea, un obiect al vederii în

sine și neavând nevoie de nimic altceva pentru a vedea (v . 3 [49] 8 15 și următoarele). Acest tip de gândire nu este discursivă sau propozițională: de fapt, nu este inferențială, este „deodată” și își cunoaște obiectele pe deplin; este în mod necesar veridică și certă, nu își caută obiectul, ci îl posedă în sine. Activitatea Intelectului este eternă prin faptul că este exterioară timpului și, prin urmare, exclude durata , incompletitudinea, variația sau trecerea (HI 7 [45] 6).

Gândirea despre *Nous* nu este simplă și lipsită de multiplicitate: Plotin, de fapt, observă în repetate rânduri că Intelectul este o natură intrinsec complexă și multiplă; gândirea, mai mult, ca atare, pentru Plotin, implică multiplicitate și complexitate. Cu toate acestea, complexitatea și multiplicitatea proprii Intelectului sunt de un alt fel decât cele care își găsesc o expresie adecvată în gândirea discursivă și propozițională. Într-o propoziție, de fapt, un subiect și un predicat extrinseci unul față de celălalt sunt puse în relație. Dacă spunem, de exemplu, că B este predicat de A, punem în relație două conținuturi distincte; unul aparține celuilalt, dar cu siguranță nu putem spune că unul *este* celălalt rămânând în același timp el însuși. Acest lucru nu este valabil, însă, pentru actele gândirii noetice, fiecare dintre ele fiind el însuși, dar conținându-le în sine pe toate celelalte, reflectând astfel întregul Intelect. Din acest motiv, Plotin susține că prin „dezvoltarea” fiecărei Forme în parte se poate găsi întregul intelect în ea (**vi** 7 [38] 2). Este la fel de greșit să susținem că structura intelectului poate fi exprimată printr-o judecată de identitate de tipul A = A. Dacă, într-adevăr, este adevărat că intelectul divin este identic cu sine însuși și se vede pe sine în înțelegerea sa, este la fel de adevărat că această identitate nu este deloc nediferențiată, întrucât intelectul se vede pe sine în măsura în care vede actele singulare de gândire care constituie multiplicitatea ideilor.

În **Vi** 2 [43] 20, Plotin adoptă terminologia aristotelică de gen și specie pentru a descrie relația dintre intelectul universal și intelectele particulare din *Nous,* introducând unele modificări semnificative care îi permit să exprime interpenetrarea totală a întregului și a părților. Un gen aristotelic este întreg în fiecare specie, dar numai în măsura în care fiecare specie satisface definiția proprie genului: dacă vedem un om, vedem un exemplu din genul „animal”. Cu toate acestea, nu se poate reuși niciodată să vedem *întregul* gen: genul nu există *în act* ca atare (genul „animal” nu poate fi întâlnit ca atare: în experiență întâlnim oameni, cai, boi etc.) ; este întotdeauna aspectul generic al unei specii specifice. Unificarea întregului și a părților pe care Plotin o stabilește pentru intelect este mult mai puternică: în *Nous* intelectele particulare sunt conținute în cel universal și, *invers,* întregul este conținut în particulare. Prin urmare, genul nu este conținut

în potențialitate doar de fiecare specie (în măsura în care fiecare specie este în act ea însăși, iar genul căruia îi aparține este predicat, cf. 20 8-9), ci, în același timp, este și în act ca întreg și universal (20 22; 27). În acest fel, nu este conținut în potențialitate doar în fiecare specie, ci este și *potențialitate* în raport cu specia, întrucât le conține pe toate în sine (20 25). Întrucât conține genul în potențialitate, specia ajunge astfel să includă în sine într-un fel toate celelalte specii conținute în ea; văzând un
specie, nu numai că ar fi înțeleasă definiția genului său, dar și celelalte specii ar putea fi înțelese. Fiecare Formă inteligibilă este, așadar, o perspectivă asupra totalității perfect coezive căreia îi aparține; deși fiecare dintre inteligibile este distinct de celelalte, totuși fiecare este totul (cf. **V** 8 [31] 9 16). O altă analogie pe care Plotin o folosește pentru a descrie această structură este cea a științei și a teoremelor sale particulare. Exact ca intelectul, știința este în act ca întreg și este totuși conținută în totalitatea sa în fiecare teoremă: în acest fel, este ca și cum întreaga știință ar putea fi observată în fiecare dintre teoremele sale.

Plotin, mult mai mult decât o făcuseră platonicienii dinaintea sa, aprofundează și dezvoltă reflecția platoniciană asupra frumuseții, expusă în *Fedru* și *Simpozion,* asociind frumusețea cu perfecțiunea lumii ideale (vezi, în special, **I** 6 [1] și, mai ales, **V** 8 [31]). Deosebit de important este V 8 [31] **1** 36-40, unde Plotin se distanțează tacit de celebra condamnare platonică a artei mimetice *(Resp.* **X**) **.** Sculptorul Phidias, notează Plotin, l-a creat pe Zeus fără a urma vreun model sensibil, ci acceptând ceea ce ar fi fost dacă ar fi vrut să ne apară (V 8 [31] *1* 38-40). Motivul este că artele nu imită pur și simplu ceea ce se vede, ci se întorc la principiile formative inteligibile din care derivă natura vizibilă.

Centrală pentru înțelegerea concepției lui Plotin despre inteligibil și cauzalitatea sa este, încă o dată, analogia luminii, utilizată pe larg în *Enneade,* atât de mult încât cea a lui Plotin a fost definită ca o „metafizică a luminii” (Beierwaltes, 1961). Plotin face ca gradele de realitate să corespundă unor grade de viață (de la viața perfectă a intelectului la „moartea” a ceea ce este corporal și lipsit de eficacitate cauzală) și unor grade de luminozitate (de la lumina perfectă a intelectului la întunericul celor mai joase grade de realitate, până la materie). Firește, se pot găsi, și în acest caz, unele paralele în dialogurile lui Platon (cf. *Resp.* **VI** 508a și următoarele; 509d; 5iie; **VII** 532a și următoarele), dar insistența lui Plotin asupra acestor teme semnalează prezența unei concepții unitare, care nu se regăsește ca atare în surse. Această concepție poate fi rezumată în teza conform căreia realitatea unui lucru corespunde gradului său de putere sau forță cauzală (viața sa). Intelectul , conceput de Plotin ca fiind cel mai înalt grad de

ființă, este așadar perfect luminos; cunoașterea adecvată a structurii sale ne permite să înțelegem că multiplicitatea inteligibilă este întru totul compatibilă cu transparența completă (cf. V. 8 [31] 4 4) a termenilor care îl compun.

Sufletul și lumea fizică

Sufletul este ultimul în scara principiilor înzestrate cu propria lor putere cauzală. La fel ca intelectul, este incorporeal, fără extensie și liber de condiționări spațiale. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă în intelect, însă, activitatea sa este articulată într-o succesiune de stări distincte: sufletul este, prin urmare, intrinsec asociat cu timpul (iii 7 [45] II 20-30), pe care (pe baza lui *Timotei* 37d) Plotin îl consideră o imagine a eternității și îl definește ca „viața sufletului în mișcare de trecere de la un mod de viață la altul” (m 7 [45] II 43-45; trad. Linguiti în Casaglia *et al.,* 1997). Întrucât este un principiu inteligibil, sufletul nu poate fi împărțit în părți (cf. **IV** 3 [27] 1-2) și există o unitate substanțială între multiplele sale articulații (cf. **IV** 9 [8]), lucru pe care Plotin îl exprimă încă o dată recurgând la analogia unei științe și a teoremelor sale particulare (iv 3 [27] 2 50 și următoarele; **IV** 9 [8] 5 7 și următoarele). Pe de altă parte, sufletul diferă de intelect prin faptul că gradul său de multiplicitate este mai mare și este prezent în lumea corpurilor. În acest sens, Plotin face mai multe aluzii (iv 1 [21]; **IV** 2 [4] etc.) la *Timotei* 35a, unde Platon prezintă natura sufletului cosmic ca fiind compusă din esență divizibilă și indivizibilă. Plotin dezbrăcă aceste concepte de conotația lor matematică, văzându-le în schimb ca o referință la poziția sufletului în ierarhia metafizică, între lumea inteligibilă (indivizibilul, căreia îi aparține prin natura sa) și lumea sensibilă (căreia îi este prezent sufletul și pe care îl conține în puterea sa cauzală).

Pentru a ilustra relația dintre suflet și trup, discuția critică despre Aristotel și aristotelismul joacă, de asemenea, un rol foarte important. Pentru Plotin, nu este vorba atât de mult de faptul că sufletul se află în trup, ci mai degrabă de faptul că trupul se află în suflet, deoarece trupul este conținut de puterea cauzală a sufletului, fără de care și-ar pierde orice subzistență (iv 3 [20] 20 46-51; 22 7-11). Sursa ultimă a acestei doctrine este *Timeu* al lui Platon *(Tim.* 36d-e). În dezvoltarea ei, însă, Plotin folosește scheme doctrinare peripatetice deja folosite de Alexandru din Afrodisias (în special, distincția sensurilor de „a fi în ceva” prezentată de Aristotel în *Fiz.* **IV** 3, o clasificare utilizată de Alexandru din Afrodisias, *De anima* 13 9 și următoarele Bruns, pentru a clarifica în ce sens se găsește sufletul în trup). În acest fel, Plotin intenționează să arate că sensul conform căruia pentru peripatetici sufletul se află în corp (adică relația formă/materie) nu poate explica în mod adecvat această relație: sufletul și forma

imanentă trebuie să fie clar distinse (cf. **IV** 3 [27] 20-22). Expresiile spațiale nu pot exprima relația suflet/corp decât într-un mod nepotrivit . Sufletul nu se află în corp, deoarece corpul nu este o substanță în sine în care să rezide sufletul. Mai degrabă, trebuie spus că trupul se află în suflet, dar aceasta, la rândul său, nu implică faptul că trupul se află în interiorul sufletului. Prin natura sa, este eterogen față de corp, nu este nici extins, nici cantitativ . Faptul că trupul se află în suflet indică, așadar, doar că este ținut laolaltă de acțiunea cauzală a sufletului, nu că sufletul este locul unde se găsește trupul.

Deși este incorect să se postuleze existența unor părți discrete în suflet , Plotin identifică mai multe niveluri distincte în cadrul acestuia (Blumenthal, 1971; Karfik, 2014). Se crede că există trei articulații sau niveluri principale: *a)* sufletul însuși, principiul metafizic universal; *b)* sufletul lumii, adică sufletul care prezidează cosmosul, asimilat unui individ corporal de tip eminent și suprem perfect; *e)* sufletele indivizilor individuali, adică sufletele fiecărei ființe umane coborâte într-un corp care, totuși, așa cum se va vedea mai târziu, mențin un aspect în cadrul intelectului (intelectul lor individual) (cf. **IV** 3 [27] 6 10-15; despre condiția diferită a sufletului cosmic comparativ cu sufletul individual, cf. IV 8 [6] 2 31 și următoarele) .

Spre deosebire de principiile incorporeale, lumea sensibilă pentru Plotin este lipsită de o adevărată capacitate cauzală: de aici și critica aprofundată a acelor filosofii (în special cea peripatetică și stoică) care au pretins că explică lumea corporală fără a-i urmări natura până la acțiunea unor cauze esențiale incorporeale și extrafizice. Pentru Plotin, filosofii naturaliste similare se confruntă cu dificultăți incurabile, deoarece lumea sensibilă este lipsită în sine de principiile care explică existența și inteligibilitatea sa . Aporii lor pot fi rezolvate doar prin postularea unor cauze esențiale, incorporeale și extrafizice de tip platonic (vezi în special **VI** 1 [42] și 3 [44]). Pentru a explica modul în care se exercită cauzalitatea sufletului asupra lumii fizice, trebuie luate în considerare cel puțin două concepte. Primul este cel de rațiune formală *(logos).* Aceasta este o noțiune utilizată în diverse contexte care, în analiza lumii fizice, indică principiul esențial care acționează asupra materiei și, în acest fel, dă formă corpurilor. În parte, Plotin moștenește acest concept din fizica stoică, dar elimină din el orice conotație corporală: *logoii lui Plotin* sunt naturi incorporeale și își pot desfășura acțiunea formatoare asupra corpurilor (vezi **VI** 3 [44] 15 26-38) doar în măsura în care își trag originea și natura din cosmosul inteligibil. Sufletul este prezentat ca originea din care derivă *logoii* care formează corpurile (vezi **IV** 3 [27] **5** 17 și

următoarele; 9 48 și următoarele; **VI** 2 [43] **5** 10-15). Chiar dacă nu totul este clar în discuția sa, Plotin sugerează uneori că există un *logos* corespunzător fiecărui individ al lumii fizice (v 7 [18] 3).

Legat de conceptul de *logos* este cel de natură *(physis:* cf. **III** 8 [30]), care indică aspectul cel mai inferior și mai productiv al sufletului lumii: acesta este, prin urmare, definit ca un suflet produsul unui suflet superior , înzestrat cu o viață mai puternică (III 8 [30] 4 15-16). Acțiunea formativă a naturii asupra materiei este concepută ca o contemplare productivă *(theoria)* responsabilă de geneza lumii fizice; natura produce pentru că este contemplare (III 8 [30] 3 22-23). Plotin consideră contemplarea productivă a naturii drept reflectarea ultimă a activității teoretice ce caracterizează substanțele inteligibile: în acest fel, el urmărește în întregime constituția lumii fizice până la principii esențiale de ordin superior.

Problema

În punctul cel mai de jos al universului lui Plotin se află materia *(hyle').* Aceasta este o doctrină extrem de controversată (cf. O'Brien, 1999; Linguiti, 2007) . În primul rând, Plotin nu clarifică niciodată cu adevărat modul în care materia este generată de principii superioare. În al doilea rând, statutul materiei este caracterizat prin descrieri care sunt cel puțin aparent incompatibile . Pe de o parte, ea este prezentată ca pură neființă, privațiune, sterilă, incapabilă să genereze ceva (și, prin urmare, lipsită de orice acțiune cauzală proprie) . Inerența formelor în materie este astfel comparată de Plotin cu modul în care formele apar reflectate într-o oglindă (m 6 [26] 9 și 13). Pe de altă parte, materia este uneori descrisă nu ca inertă, ci ca un fel de principiu negativ căruia îi sunt atribuite caracteristicile corpurilor care le contrastează cu lumea inteligibilă (în special, extensia cantitativă : **II** 4 [12] 12). Mai mult, în tratatul **I** 8 [51] *Despre ce sunt relele și de unde provin,* cauzalitatea negativă a materiei pare a fi concepută ca origine și principiu al răului (aceasta pune probleme notabile în cadrul metafizicii lui Plotin, de natură monistică, care nu au scăpat atenției interpreților antici: vezi Simplicio, *In Cat.* 109 13-23 Kalbfleisch) . În cele din urmă, materia este uneori prezentată ca un concept limită al procesiunii cauzale, o limită de care ființa se apropie fără a o atinge vreodată: Plotin susține că materia păstrează întotdeauna în sine o urmă de rău.

a originii sale, de care nu este niciodată complet separată (9 [32.] 3 18 21) și ajunge să o considere drept forma supremă (v 8 [31] 7 18-23).

După cum tocmai am menționat, Plotin atribuie existența răului materiei și, prin urmare, pare să-i confere o putere activă nepotrivită poziției sale de ultimă rămășiță a procesiunii. Dificultatea este incontestabilă, dar pare totuși plauzibil să admitem că - dincolo de anumite formulări - rolul materiei este destul de diferit de cel al unui principiu înrudit, înzestrat cu o putere cauzală autonomă. Caracterizând materia drept principiu al răului, Plotin intenționează mai presus de toate să evidențieze lipsa sa ontologică ireductibilă. Această lipsă provine din faptul că materia, plasată la capătul procesiunii, este limita extremă a acțiunii principiilor metafizice. Materia este „gradul O" al procesiunii, dar din acest motiv nu are calități pozitive reale: ființa este cea care slăbește în gradele sale inferioare, nu materia care o slăbește cu acțiunea sa perturbatoare.

Plotin afirmă cu siguranță că materia este cauza slăbiciunii și viciului sufletului (i 8 [51] 14 49-50). Totuși, aceasta înseamnă în cele din urmă că, dacă sufletul este complet absorbit de trup, acesta își uită originea și își îndreaptă activitatea către ceea ce îi este inferior, fără a fi conștient de propria demnitate. Acesta este tocmai răul moral, potrivit lui Plotin, și la acesta pare să se refere atunci când desemnează materia drept cauză a viciului sufletului. Adică, el nu postulează existența unui principiu negativ care slăbește sufletul prin acțiunea sa tulburătoare, ci afirmă doar că sufletul rău este complet absorbit în ceea ce îi este inferior în demnitate. Rămâne însă de netăgăduit că cuvintele alese de Plotin pentru a exprima degradarea sufletului par să se refere tocmai la existența unui principiu rău care îl supără prin acțiunea sa. O soluție definitivă la astfel de probleme este probabil imposibilă: afirmațiile lui Plotin despre materie sunt atât de variate și contradictorii încât rezistă oricărei încercări de sistematizare. Totuși, trebuie să luăm în considerare cel puțin posibilitatea ca, aici ca și în alte părți, Plotin să privească același fenomen din perspective diferite. Dificultatea particulară a gândirii sale constă în faptul că nu urmează o cale liniară, ci necesită descrierea unei realități care este dată ca un întreg din puncte de vedere diferite: este ca și cum (pentru a folosi o analogie dragă lui Plotin) am descrie o sferă începând când din centru, când de la suprafață; realitatea este aceeași, dar modul în care o prezentăm poate fi radical diferit în funcție de punctul de vedere ales. Într-un fel, o situație similară există și pentru materie: dacă

O vedem din perspectiva principiilor metafizice; nu este altceva decât reziduul ultim al acțiunii lor cauzale, o neființă pură sau un fel de concept limitativ. Dacă, însă, punem problema materiei de jos în sus (adică, pornind de la existența răului în lumea fizică), atunci ea se prezintă ca un principiu al proprietăților negative. Dar aceasta nu este atât o chestiune de dualism, cât un simplu efect de perspectivă.

Concepția despre om: epistemologie, etică, misticism

Coborârea sufletului în trup

Chiar dacă sufletele individuale fac parte din lumea inteligibilă, în condiția lor obișnuită, fiind coborâte într-un corp, ele sunt inconștiente de propria lor origine (**v** . 1 [10] 11). Cum are loc coborârea lor? Răspunsul lui Plotin a dat naștere la numeroase interpretări: «Originea răului pentru ele este îndrăzneala, nașterea, prima diversitate și dorința de a-și aparține» (**v** . 1 [10] 14-5; trad. Guidelli în Casaglia *și colab.,* 1997) **.** În măsura în care principiul răului pentru suflete este însăși „nașterea" lor *(genesis*), s-ar putea crede că venirea sufletului într-un corp este concepută ca un proces intrinsec negativ; Mai mult, în măsura în care Plotin face aluzie la „îndrăzneala" *(tolma)* și la voința sufletelor de a-și aparține, s-ar putea crede că coborârea într-un corp este concepută ca o acțiune voluntară și malefică, similară în aceasta cu ceea ce teoretizau gnosticii despre căderea sufletului păcătos. Situația este însă foarte diferită. În realitate, Plotin nu sugerează că desprinderea sufletului din lumea inteligibilă este rezultatul unei alegeri moral reprobabile care îl separă de intelect. Faptul că sufletele sunt asociate cu un corp, îi dau viață (întrucât pentru Plotin viața în sine se referă la cauzalitatea inteligibilelor și nu poate fi atribuită în niciun fel corpurilor ca atare) și au grijă de el, în plus, nu este în sine un rău, ci se încadrează mai degrabă în ordinea realului (**iv** 8 [6] 1 46-50).

După cum s-a menționat deja, în tratatul **IV** 8 [6], Plotin distinge sufletul lumii, care poruncește fără a fi condiționat de trup, fără efort, dorințe sau pasiuni (**iv** 8 [6] 2 31 și următoarele), de sufletul individului, care, prin cufundarea în trup, ajunge să piardă contactul cu natura sa autentică (**iv** 8 [6] 3 1 și următoarele). În sine, sosirea sufletului în trup face parte din ordinea realității: fiind prezent în trup, sufletul îl conține cu puterea sa cauzală și îi dă viață. Dacă sufletul devine rău, iar coborârea în trupuri capătă conotații puternic negative, aceasta se datorează faptului că sufletele ajung să se cufunde în grija unor trupuri

fragile, pline de nevoi și sursă de supărări. Acest lucru nu se întâmplă cu sufletul cosmosului, care, rămânând mereu îndreptat spre inteligibil, călăuzește întreaga realitate vizibilă fără efort și oboseală, dar se întâmplă cu sufletele indivizilor. Ocupându-se de corpurile lor, ei ajung să piardă contactul cu viața inteligibilă până la punctul în care devin incapabili să se reconecteze cu ea. Astfel, coborârea în trupuri este asociată cu pierderea conștientizării adevăratei naturi și origini, cu absorbția activității sufletului în ceea ce este de jos. Având în vedere acest tip de implicare, Plotin ne invită să ne despărțim de trup și să căutăm realitatea lucrurilor.

Într-adevăr, dacă sunt înțelese corect, toate activitățile sufletului dezvăluie natura sa activă și inteligibilă. Acest lucru este valabil și pentru percepția senzorială și raționamentul discursiv (cf. despre caracterul activ al percepției asimilate unei judecăți a sufletului, **III** 6 [26] **1** 1-2; **IV** 4 [28] 23: cf. Emilsson, 1988). Activitatea sufletului trebuie readusă intelectului, de care depinde: în acest sens, gândirea discursivă poate fi concepută ca expresia (deși inadecvată) și desfășurarea conținuturilor multiple care se găsesc toate împreună în intelect. Cu toate acestea, raționamentul sufletului este o diminuare *(elactosis)* a intelectului (IV 3 [27] 18 4); sufletul este ca un intelect care, însă, vede altceva (iii 8 [30] 6 25-26). Spre deosebire de intelect, de fapt, acesta își exprimă gândirea într-o succesiune de conținuturi și este în mod obișnuit îndreptat spre altceva, adică spre corpuri exterioare lui (cf. **V** 3 [49] 3 16-17).

Sufletul necoborât: Epistemologie și etică

Modul discursiv de gândire este tipic pentru ceea ce Plotin numește (pe baza *lui Alcibiade I de Platon* : 128e-13oa) „noi” *(hemeis,* adică modul comun de a fi al sufletului nostru, cel cu care ne identificăm în mod normal (vezi de exemplu **V** 3 [49] 3 36-40). Totuși, acest tip de activitate nu epuizează ceea ce suntem și putem cunoaște. De fapt, potrivit lui Plotin, sufletul fiecărei persoane nu a coborât în întregime, ci există ceva din el care nu abandonează niciodată intelectul (IV 8 [6] 8 3: *esti ti autes en toi noetoi aeì),* este omogen cu acesta, participă la tipul său autoreflexiv de cunoaștere, nu a coborât în lumea corpurilor și nu este deloc modificată de unirea sufletului cu trupul. Această parte (în măsura în care este permis să vorbim despre o „parte” în cazul sufletului) este în contact perpetuu cu acesta . templarea Formelor inteligibile chiar dacă suntem în mare parte nu sunt conștienți de ele, iar activitatea cognitivă de care suntem în mod obișnuit conștienți are loc la un nivel inferior.

Această teorie (cunoscută sub numele de „doctrina sufletului necoborât”)

este una dintre cele mai originale și controversate ale lui Plotin (cf. **IV** 8 [6] 8), chiar dacă, ca de obicei, se pot găsi diverse paralele în scrierile lui Platon și Aristotel (este important să ne amintim, totuși, că platonicienii de după Plotin au respins-o în mare parte foarte hotărât: cf. Pro clo, *In Tim.* **III** 333 28-334 15 Diehl; cf. Linguiti, 2001; D'Ancona, 2003; Chiaradonna, 2005c; Tornau, 2009b). Conform antropologiei lui Plotin, fiecare om este, așadar, caracterizat de o duală condiție ontologică și cognitivă, conectată la două scheme cauzale distincte, chiar dacă reciproc conectate. Pe de o parte, există „noi"-ul nostru obișnuit, ființa vie întrupată, care împărtășește condiția ontologică a realităților supuse timpului și schimbării; Pe de altă parte, există ceea ce suntem în sensul cel mai propriu, adevărata noastră natură care nu părăsește lumea inteligibilă și se identifică cu partea superioară a sufletului (vezi în special **I** 1 [53] 10 și 12; cf. Remes, 2007). Ascensiunea cognitivă este astfel concepută ca îndepărtarea elementelor sensibile și trupești din cunoașterea noastră, astfel încât întregul suflet devine conștient de acea activitate intelectuală superioară care îi este întotdeauna proprie, chiar dacă nu este în mare parte conștient de ea (vezi **IV** 3 [27] 30-31). La începutul lui **IV** 8 [6], Plotin descrie în câteva versuri celebre această experiență, asimilată unei treziri a sinelui la sine.

Teoria sufletului necoborât oferă fundamentul antropologic și epistemologic al metafizicii lui Plotin, care, așa cum s-a observat anterior, se bazează pe ideea că substanțele inteligibile trebuie cunoscute în sine, conform principiilor adecvate lor și fără a lua ca punct de plecare natura corporală (cf. **VI 5** [23] 1-2). Mai mult, consecințele acestei teze din punct de vedere etic sunt foarte notabile. Plotin consideră că cosmosul este guvernat de o ordine providențială (asociată logosului *)* provenită din cauze inteligibile și prezentă în întregul univers, deși într-un mod diferit în locuri diferite (III 3 [48] 5 1-3). O astfel de concepție reduce puternic marjele de indeterminare și libertate pentru acțiunea practică (interpreții au remarcat uneori afinitatea dintre tezele lui Plotin și cele ale stoicismului). Pe de altă parte, acțiunea practică însăși este marginalizată în etica lui Plotin, în virtutea poziției acordate sinelui nostru inteligibil și a subordonării riguroase a sinelui empiric și întrupat față de acesta. Adevărata libertate nu este, așadar, cea exprimată în acțiuni și alegeri îndreptate către sensibil, ci cea în virtutea căreia putem fi activi într-un mod care se conformează naturii noastre celei mai autentice și pe deplin intelectuale (VI 8 [39] 6 26-31). Rezultă că valoarea etică a acțiunii practice este destul de redusă, deoarece activitatea sinelui nostru adevărat (adică a sufletului necoborât) este teoretică și este îndepărtată de praxis (cf. I 5 [36] 10 10-12). Fericirea este identificată cu posesia vieții perfecte (**I** 4 [46] 4 1-2), adică activitatea intelectului gânditor (despre

doctrina acțiunii a lui Plotin, vezi Eliasson, 2008; Wilberding, 2008; Trabattoni, 2009).

Într-un astfel de context, putem vorbi despre o adevărată „etică" la Plotin? De fapt, el dedică un întreg tratat doctrinei virtuților, identificând o clasă specifică de virtuți politice sau civile (cf. Platon, *Phaed.* 82a-b). Exegeza din *Theaitet* (doctrina sfârșitului omului identificat cu asimilarea cu Dumnezeu) se îmbină cu cea din Phaedon *(* unde virtuțile sunt considerate purificări ale sufletului: *Phaed.* 69c) și cu distincția celor patru virtuți cardinale din Cartea **a IV-a a** *Republicii* (Platon, *Resp.* 431e) – înțelepciunea, curajul, cumpătarea și dreptatea. Se adoptă clasificarea platonică , specificând însă că cele patru virtuți se regăsesc pe mai multe niveluri ordonate ierarhic. Nivelul inferior este constituit tocmai de virtuțile politice sau civile: acestea privesc nu numai partea rațională a sufletului, ci și partea dezirabilă și constau într-o limită și o măsură impuse pasiunilor și dorințelor: adevărata purificare nu are loc prin intermediul lor (vezi **I** 2 [19] 2 13-17; 3 1-10). Virtuțile „superioare" (3 2) sunt foarte diferite, de tip teoretic și contemplativ (cele patru virtuți cardinale sunt redefinite în acest sens: I 2 [19] 6) și în cadrul cărora trebuie plasate atât, ca moment pregătitor, purificarea sufletului de trup, cât și contemplarea intelectului (I 2 [19] 4 15-20). Chiar dacă nu toți interpreții sunt de acord (vezi O'Meara, 2003), pare incontestabil că poziția virtuților politice rămâne marginală. Plotin susține, de fapt, că înțeleptul le posedă dar numai potențial, în timp ce acestea sunt înlocuite (nu doar completate) de virtuțile superioare și teoretice (I 2 [19] 7 10-12; 21-28). Dacă excludem unele pasaje a căror importanță nu ar trebui poate exagerată, Plotin nu evidențiază niciun aspect specific politic al acțiunii înțeleptului și menține ferm principiul conform căruia adevărata fericire coincide cu posesia vieții perfecte și inteligibile, față de care acțiunea practică nu aduce o contribuție semnificativă: chiar și cineva care nu acționează poate fi fericit, și nu mai puțin, ci mai mult decât cel care a acționat (cf. **I 5** [36] 10 10-12).

Întoarcerea la Unu și Extaz

Procesul prin care ne întoarcem la noi înșine (cf. v 1 [10] 12-14) și ne reapropiem originea nu se încheie odată cu conjuncția dintre sinele empiric și partea cea mai înaltă a sufletului. Dincolo de Intelect, sufletul se poate îndrepta cu o tensiune aproape erotică (cf. VI 7 [38] 34-35) către Unu. Origine a tot, de care depinde sufletul însuși, Unu este în sine absolut transcendent, dar este totuși prezent în noi, întrucât conține sufletul nostru în puterea sa cauzală (v 1 [10] 11; despre prezența/absența Unului cf. VI 9 [9] 4 24-30; cf. Aubry, 2006, p. 254). În VI 9 [9] 11 51, Plotin caracterizează viața zeilor și a oamenilor binecuvântați ca o „fugă

din singurătate în Singuritate” care se eliberează de lucrurile acestei lumi prin reunirea, prin intelect și dincolo de el, cu Unu. Acest tip de experiență extatică, adică unificarea mistică cu Primul Principiu, este diferită de orice gând și ireductibilă la o aprehensiune intelectuală (VI 9 [9] 9-10 și VI 7 [38] 35). Dacă Unu'l poate fi înțeles, acest lucru se întâmplă doar în tăcerea experienței cu care sufletul suprimă orice alteritate (vi 9 [9] 8 34-35), se golește de orice conținut și de orice formă, se întoarce către Unu'l și devine posedat de acesta (vi 9 [9] 7 16 și următoarele) (cf. Remes, 2007, pp. 248-53). O astfel de experiență cu greu poate fi comunicată și făcută accesibilă celor care nu au trăit-o ei înșiși, iar Plotin era bine conștient de acest lucru: în Vi 9 [9] 9 46-47 repetă, însușindu-și-o, formula misterelor eleusine: „cine a văzut știe ce spun”. Cu siguranță există un aspect mistic în gândirea lui Plotin, care culminează în extazul prin care sufletul se unește cu primul principiu, depășind gândirea însăși. Totuși, a spune că gândirea este insuficientă pentru a înțelege Unul ar putea duce la ideea că Unul este un fel de obiect misterios la care Intelectul, datorită limitelor sale, nu poate avea acces. O astfel de concluzie, însă, este greșită: Unul nu poate fi cunoscut de noi pentru că nici măcar nu este cunoscut în sine și prin sine și nu este cunoscut pentru că, dacă ar fi, nu și-ar putea îndeplini funcția de prim principiu absolut simplu al tuturor lucrurilor. Fiecare „ființă”, conform lui Plotin, trebuie, ca atare, să fie capabilă de a fi cunoscută și trebuie să fie capabilă de a fi cunoscută în mod adecvat de sufletul nostru. Dar ființa și cunoașterea indică un principiu superior, care nu poate fi înțeles fără a transcende gândirea și cunoașterea. Doctrina lui Plotin despre extazul mistic răspunde acestei nevoi extreme a platonismului plotinian. Este, ca să spunem așa, rezultatul final al intelectualismului său, care îl conduce la transcenderea însuși a limitelor intelectului.

Plotin îmbrățișează moștenirea filosofică clasică într-un mod profund original, cuprinzând unele dintre aspectele sale centrale, cum ar fi ideea că - cunoștințele autentice sunt cele care investighează cauzele primare sau intelectualismul etic. Cu toate acestea, el conferă reflecției filosofice antice o nouă structură : gândirea sa este în întregime centrată pe metafizică; în plus, argumentul filosofic este inextricabil împletit cu experiența mistică. Din această perspectivă, Plotin este atât ultimul mare filosof antic, cât și primul care reflectă o sensibilitate diferită, una care a caracterizat ultimele secole ale antichității și a marcat tranziția de la lumea antică la secolele următoare. Mai mult, Plotin folosește pe larg, adaptând și modificând , concepte și argumente derivate de la Aristotel. Deși este un filosof platonician și în ciuda criticilor sale față de Aristotel, el este pe deplin familiarizat atât cu tratatele lui Aristotel, cât și cu lucrările comentatorilor săi. Și în acest sens, Plotin marchează o schimbare importantă față de tradiția anterioară și pregătește calea pentru tipul de filosofie dezvoltat ulterior de comentatorii neoplatonici ai lui Aristotel și transmis de aceștia secolelor următoare.

Școlile neoplatonice

de *Alessandro Linguiti*

O prezentare generală

Mai presus de toate, din cauza lipsei de surse, orice încercare de a reconstitui gândirea lui Ammonius Saccas (despre care vezi Goulet, 1989a, și în acest volum **CAPITOLUL** 9, pp. 177-9), veneratul maestru cu care Plotin a studiat timp de unsprezece ani (începând cu 232 d.Hr.) , rămâne extrem de conjecturală . Având în vedere imposibilitatea, în consecință, de a atribui cu certitudine lui Ammonius trăsături doctrinare de tip „neoplatonic", aproape toți interpreții preferă să indice anii sosirii lui Plotin la Roma și începutul învățăturii sale (244-246) ca dată oficială de naștere a „neoplatonismului " (care este o categorie istoriografică modernă, devenită comună la începutul secolului al **XIX -lea**) . În perioada cuprinsă între secolul **al III-lea** și al **VI-** lea d.Hr., (neo) platonismul a fost de fapt singurul curent filosofic capabil să rămână cu adevărat vital și să primească și să reelaboreze în sine exemplele altor tradiții de gândire. Nu este surprinzător, așadar, că într-o perioadă atât de lungă dezbaterea din cadrul școlii a fost bogată și articulată, chiar dacă nu până la punctul de a recrea acea situație de „pluralism" pronunțat tipică platonismului de dinainte de Plotin, în care diverse imagini concurente ale lui Platon puteau coexista.

Pentru a ne orienta în secolele platonismului antic târziu, rămâne fundamental un eseu scris acum peste o sută de ani de Karl Praechter. În el, au fost identificate patru curente sau faze fundamentale :

1. „fundamentul sistemului" datorat lui Plotin și Porfirie;
2. un curent „speculativ", bazat în principal pe exegeza platonică și caracteristic atât școlii siriene (Iamblichus, Teodor din Asine, Dexippus) , cât și școlii ateniene (Plutarh, Syrianus, Proclus, Damascius, Simplicius și alții) ;
3. un curent „religios-teurgic", identificat în școala din Pergamon

mo (Aedesius, Hrisant, Eusebiu, Maxim al Efesului, împăratul Iulian, Eunapius și alții);
4. un curent „savant”, reprezentat atât de neoplatonienii din Alexandria - (Hypatia, Hierocles, Hermias, Ammonius, Asclepiodot, Olympiodor, Philoponus, Elias, David și alții), cât și de cei din Occident (Macrobius, Chalcidius, Boethius).

O parte semnificativă a reconstrucției lui Praechter rezistă testului timpului, însă rezultatele cercetărilor sale, dacă sunt adoptate mecanic sau superficial, riscă să ascundă bogăția și complexitatea factorilor care, din când în când, contribuie la determinarea fizionomiei gânditorilor individuali (chiar și a celor aparținând aceleiași școli), și totodată să subestimeze fenomene de semnificație mai largă, precum relevanța elementului teurgico-religios pentru neoplatonismul târziu în ansamblu, circulația vie a ideilor între diferite centre sau afinitatea substanțială a presupozițiilor metafizice ale școlilor din Atena și Alexandria.

Fie cum ar fi, merită menționat de la bun început că istoria platonismului antic târziu este legată în esență de cinci locuri din lumea mediteraneană: Roma, locul cenaclului lui Plotin și al întâlnirii sale cu Porfirie; Apameea din Siria, unde s-a mutat celălalt discipol eminent al lui Plotin, Amelius și unde Iamblih și-a fondat școala; Pergamonul, centrul de activitate al lui Aedesius, un elev al lui Iamblih; Atena, unde Plutarh a inaugurat o nouă școală platonică; și Alexandria, unde s-a dezvoltat o formă de platonism care era în anumite privințe diferită de platonismul atenian și, în general, mai deschisă influențelor aristotelice și creștine. După ce vom reaminti exponenții și principalele evenimente ale acestor școli, ne vom concentra asupra a două teme generale și oarecum transversale: difuzarea teurgiei și locul acordat gândirii politice în filosofia neoplatonică.

Roma: Școala lui Plotin

Școala lui Plotin (despre care vezi Goulet-Cazé, 1982) nu avea, se pare, caracteristicile unei instituții oficiale; mai degrabă, trebuie să fi fost un cerc format dintr-un nucleu stabil de adepți și ascultători ocazionali. Era frecventată de membri ai aristocrației senatoriale (Porfirie, V. *Plot.* 7), de membri - bărbați și femei - ai unor familii ilustre, pentru care Plotin se trezea și jucând rolul de consilier personal, curator al bunurilor lor sau tutore al copiilor lor *(V. Plot. 9*) , și de un număr considerabil de gnostici creștini *(V. Plot. 16).* Activitatea filosofică comună, așa cum relatează din nou Porfirie în biografia sa fundamentală a maestrului, consta în principal în citirea și comentariul critic al textelor lui Platon

și Aristotel, precum și al comentatorilor lor mai recenți: Numenius, Atticus, Severus, Cronius, Gaius, pentru platonicieni, și Aspasie, Alexandru din Afrodisia și Adrastus, pentru peripatetici *(V. Plot.* 14). Întâlnirile, deschise oricui dorea să participe *(V. Plot. 1),* s-au desfășurat oral și nedogmatic, printr-o dezbatere animată între participanți. Tratatele lui Plotin în sine sunt marcate de discuțiile care au avut loc cu discipolii săi; de fapt, ele au aproape întotdeauna ca temă o teză în centrul dezbaterii recente, prezintă o structură dialectică accentuată, adică dens țesută cu întrebări, răspunsuri, obiecții din partea interlocutorilor anonimi , reluări și dezvoltări continue ale argumentelor. Printre relatările lui Porfirie despre aceste confruntări, este foarte cunoscută cea cu cei doi discipoli cei mai proeminenți ai lui Plotin ca protagoniști, și anume Amelius și Porfirie însuși, care au opus multă rezistență înainte de a adera la teza prezenței inteligibilelor în intelect (*V. Plot.* 18). Implicarea constantă a discipolilor este demonstrată și de cazul polemicii ami-gnostice: se spune că Amelius a compus nu mai puțin de patruzeci de cărți împotriva tratatului lui Zostrian, în timp ce Porfirie a criticat pe larg cartea lui Zoroastru, demonstrând cu metode filologice natura sa apocrifă *(V. Plot. 16).* De asemenea, în cadrul școlii se ocupa redactarea, revizuirea și distribuirea textelor, care erau trimise chiar și savanților care locuiau în alte părți ale imperiului (vezi *V. Plot. 19-20);* iar Porfirie însuși ne informează pe larg despre criteriile și metodele cu care, în numele lui Plotin, a comandat și publicat *Enneadele* (vezi *V. Plot. 24-26).* Există indicii despre alte ediții ale scrierilor lui Plotin - ediții anterioare celei a lui Porfirie - iar posibilii autori ai acestora sunt Eustochium (vezi Brisson, *1992),* doctorul care a fost alături de profesor până în ultimele clipe ale vieții sale, și Amelius, căruia Porfirie îi recunoaște meritul de a fi produs copii foarte corecte, preluându-le direct de pe originalele profesorului *(V. Plot. 19-20).* În general, trebuie subliniat faptul că toate aceste activități au fost trăite nu numai, și nu atât de mult, ca o datorie sau o practică școlară, ci mai presus de toate ca un „exercițiu spiritual", adică ca o purificare a sufletului prin filosofie, cu scopul de a descoperi și spori nucleul divin al sinelui.

Originar din Etruria, Amelio a rămas la școala lui Plotin timp de douăzeci și patru de ani *(vezi Plot.* 3), iar puținul pe care îl știm despre scrierile și tezele sale este suficient pentru a ne oferi imaginea unui gânditor autonom și foarte harnic (vezi în general Brisson, 1987). Cert este că Plotin l-a tratat cu considerație și afecțiune, până la punctul de a-i schimba în glumă numele, care putea aminti de ameleia *,* „neglijență", în „Amerio", care evoca in *-amereia,* indivizibilitatea sau absența părților (un compliment greu de perceput ca atare în afara cercului restrâns al neoplatoniștilor !). Știm mult mai multe despre Porfiriu din Tir, care a fost alături de Plotin între *263* și *268,* apoi s-a mutat în Sicilia, la sugestia lui

Plotin, pentru a combate melancolia gravă care îl afecta (vezi *Plot. 20*). Porfirie a fost educat la Atena, unde și-a continuat studiile de filologie, critică literară și filosofie sub îndrumarea platonicianului Longinus (despre care vezi Männlein-Robert, 2001). Când a ajuns la Roma, Porfirie avea treizeci de ani și, prin urmare, interesele și aptitudinile sale erau deja consolidate; spre deosebire de Plotin, de exemplu, el era mânat de o multitudine de interese pe care le-am putea defini drept „enciclopedice" și de o atenție deosebită la diversele fenomene religioase ale vremii. De fapt, el a fost primul, printre altele, care a dedicat o atenție exegetică specifică Oracolelor *caldeene* (vezi **CAPITOLUL** *2,* pp. *48-9*), care, așa cum vom vedea mai târziu (vezi pp. *219-22), erau destinate* să joace un rol crucial în dezvoltarea ulterioară a neoplatonismului. Influența lui Plotin asupra sa a fost, fără îndoială, evidentă, dar, la o examinare mai atentă, comparația doctrinară dintre cei doi se dovedește complexă și, în parte, controversată. au existat unele chestiuni de metafizică și etică (vezi **CAPITOLUL** *12,* pp. *253-4* și *267-8),* în primul rând, diferențele dintre Porfirie și Plotin sunt tangibile și pot fi explicate prin influența unor autori precum Numenius și Plutarh sau, în general, prin aderarea la o versiune mai tradițională a platonismului. În plus, în investigația filosofică, Plotin a susținut ferm soluția care i se părea autentic „platonică", fără a-și face griji să caute o mediere cu alte poziții, în special cele aristotelice; Porfirie s-a angajat în schimb, într-o lucrare pierdută, să demonstreze că exista un acord substanțial între Platon și Aristotel și, în general, s-a arătat în favoarea acceptării, cel puțin parțial, a tezelor aristotelice, mai ales în raport cu acea doctrină a categoriilor pe care Plotin o criticase în schimb aspru în tratatele *Despre felurile ființei (Enn.* VI *1-3* [*42-44]). Porfirie a dedicat două comentarii Categoriilor* lui Aristotel : unul scurt, cu întrebări și răspunsuri, care s-a păstrat, și unul foarte lung, dedicat unui anume Gedaliu, pe care îl cunoaștem doar parțial, în special prin Simpliciu; și chiar dacă în fragmentele păstrate Porfirie nu intră în polemică directă cu Plotin, distanțarea este evidentă (vezi **CAPITOLUL** 11, p. *233).* Conform unei ipoteze recente, pe cât de strălucită pe atât de nedemonstrabilă (Saffrey, *1992),* motivul profund al călătoriei lui Aristotel

Influența lui Porfirie în Sicilia se regăsește tocmai în conflictul care a apărut între el și maestrul său cu privire la valoarea care trebuie atribuită doctrinei categoriilor a lui Aristotel. De asemenea, de o importanță notabilă este introducerea lui Porfirie la studiul logicii, *Sagoge,* care, urmând liniile *Topicelor lui Aristotel* , discută conceptele de gen, specie, diferență, propriu și accident. La începutul textului, există o referință explicită la Aristotel și Peripatetici. Cunoaștem, de asemenea, comentarii la *De Interpretatione* și *Fizică,* precum și scrieri despre *Refutările sofistice,* Prima *Analitică* și Cartea **a XII-a** a *Metafizicii.* Un

interes similar pentru Aristotel și o credință în compatibilitatea învățăturilor sale cu cele ale lui Platon s-au tradus, la Porfirie, într-o căutare constantă a acordului *(sumphoma)* între cei doi, în conformitate cu o tendință care caracterizase deja platonismul favorabil lui Aristotel (gândiți-vă în special la *Didascalicul* lui Alcinous). Dacă adăugăm la aceasta recursul frecvent la comentariul sistematic, nu putem decât să fim de acord cu acei interpreți care văd în Porfirie prima origine a multora dintre tendințele doctrinare și exegetice caracteristice școlilor postplotiniene.

Școala siriacă a lui Iamblichus

Boala și moartea lui Plotin *(i.70)* au dus aproape sigur la dispersarea discipolilor săi. La întoarcerea sa din Sicilia, Porfirie ar fi putut încerca să-i adune; dar chiar presupunând că o astfel de încercare a fost făcută și a avut succes, nu deținem suficiente dovezi pentru a vorbi despre o adevărată școală. Surse antice indică faptul că Teodor de Asine (vezi Darnascius, *V. Isidori* par. *166)* și Iamblichus (vezi Eunapius, *V. philosophorum et sophistarum* **V** 1 i.), care a fost și destinatarul tratatului lui Porfirie *Despre cunoașterea de sine însuși, au fost studenți ai lui Porfirie.* Aceste relatări ar trebui tratate cu prudență, dar nu pare să existe nicio îndoială cu privire la o legătură între Porfirie și Iamblichus. Datele pentru reconstituirea vieții lui Iamblichus nu sunt foarte fiabile, deoarece sursa principală este menționatul Eunapius, care, în ciuda faptului că a fost un discipol al lui Hrisanthus, care la rândul său fusese discipol al unui elev al lui Iamblichus, Aedesius, avea la dispoziție informații de mâna a doua și era, de asemenea, ghidat mai ales de intenții pronunțat hagiografice și celebratorii.

Iamblichus s-a născut în jurul *anului 1445* în orașul Chalcis, în Cele-Siria (nordul Siriei), într-o familie probabil de viță nobilă. Profesorii săi au fost indicați ca fiind Anatolius (căruia Porfirie i-a dedicat *Întrebările homerice;* altfel, știm foarte puține despre el) și, așa cum am menționat deja, Porfirie, pe care Iamblichus l-ar fi întâlnit în deceniul 270-280, probabil la Roma. Înainte de sfârșitul secolului, Iamblichus și-a fondat școala în Siria, în Apameea, care fusese patria lui Numenius și unde Amelius era deja prezent. Aici, cel puțin până când Constantin l-a învins pe Licinius în 324, școala a înflorit, poate și datorită sprijinului elevului bogat Sopater; și a fost frecventată de numeroase personalități, inclusiv Dexippus și Teodor din Asine. Când Iamblichus a murit în jurul anului 325, școala s-a desființat, dar Aedesius, elevul cel mai mare al ei, a fondat o alta în Pergamon, care era destinată să dureze câteva decenii. Împăratul

Iulian i-a cerut lui Aedesius să-i devină ghid filosofic și spiritual, dar Aedesius a preferat să încredințeze sarcina elevilor săi, Hrisanthus din Sardes și Eusebius din Myndos. Printre ceilalți discipoli ai săi, merită menționati Maximus din Efes și Priscus din Epir, ambii, în special primul, având o mare influență asupra lui Iulian. De asemenea, din cercul împăratului a făcut parte Sallustius, sau Salustius, sub numele căruia s-a păstrat o scurtă lucrare intitulată *Despre zei și cosmos;* tratatul se inspiră din doctrinele lui Plotin, Porfirie și în special ale lui Iamblichus și face parte din încercarea lui Iulian de a restaura păgânismul, nu fără implicații polemice față de creștinism . De un interes notabil este clasificarea miturilor în teologice, fizice , psihice, materiale și mixte; pentru Sallustius, acestea sunt inspirate divin și îndeplinesc aceeași funcție ca și riturile inițiatice, dar adevărurile conținute în ele nu pot fi dezvăluite decât prin interpretare filosofică.

Fondatorul școlii siriace, Iamblih, a jucat astfel un rol decisiv în istoria platonismului: acest lucru este demonstrat de scrierile sale (dintre care doar o mică parte au supraviețuit), dar mai ales de numeroasele mărturii care atestă vasta sa influență asupra gânditorilor ulteriori. Progresul în domeniul academic, de exemplu, ne-a permis să-i atribuim, cel puțin într-o stare embrionară, un număr semnificativ de doctrine considerate anterior autentic procliene. Contribuția inovatoare a lui Iamblih privește, dincolo de chestiunile specifice doctrinare (în special în domeniile metafizicii și psihologiei; vezi **CAPITOLUL** 12, pp. 254-7 și 265-6), mai ales abordarea sa față de citirea și comentarea textelor și interesul său pronunțat pentru curentele filosofico-religioase precum pitagorismul și caldeismul. Mai mult, odată cu Iamblih și adepții săi, reflecția politică ajunge să ocupe o poziție mai puțin marginală în cadrul filosofiei neoplatonice (vezi p. 224).

Iamblichus a comentat pe larg despre Aristotel, intenționând în mod clar să-l integreze în propriul sistem; și cel puțin în ceea ce privește *Categoriile* , platonizarea sa a fost atât de pronunțată încât, aparent, niciun neoplatonic nu l-a urmat în întregime (vezi **Capitolul** II, pp. *236-239).* În activitatea sa interpretativă, în special a scrierilor lui Platon, Iamblichus s-a dovedit a fi mult mai sistematic din punct de vedere conceptual decât Porfirie , care era mai interesat de aspectele literare și erudite, precum și de posibilitățile interpretării alegorice. Potrivit lui Iamblichus, însă , în fiecare dialog platonic este necesar mai întâi să se identifice tema relevantă din punct de vedere filosofic *(skopos)* , pentru a interpreta apoi toate celelalte conținuturi pe baza acesteia, dat fiind că *skoposul* servește drept cauză finală către care tinde fiecare secțiune și fiecare aspect al textului și din care fiecare secțiune și aspect își trage sensul . Combinând doctrina aristotelică a

cauzelor și doctrina neoplatonică a nivelurilor realității în exegeza sa, Iamblichus echivalează personajele și circumstanțele timpului și locului în dialogul cu materia, stilul cu forma, modalitățile în care are loc întâlnirea interlocutorilor cu natura, demonstrațiile conduse cu sufletul, problema discutată cu intelectul și binele la care se aspiră cu divinitatea. La un prim nivel de analiză, consideră și Iamblichus că orice afirmație a lui Platon se referă fie la domeniul fizicii, eticii sau metafizicii, dar validitatea sa se extinde la toate trei, dat fiind că același adevăr poate fi exprimat în mod adecvat în termeni fizici, etici și metafizici. Sarcina fundamentală a interpretului este, așadar, de a acorda accentul cuvenit relațiilor care există între cele trei planuri, în lumina principiului corespondenței universale (deja enunțat în fr. *41* des Places de Numenius și atestat ulterior de toți principalii exponenți ai neoplatonismului) care stabilește conexiunea unitară a întregii realități: „Totul este în tot, dar în fiecare după natura sa proprie”.

Odată cu definirea strategiilor exegetice, Iamblichus a dezvoltat și programa școlii, selectând un canon de dialoguri platonice a căror lectură ordonată garanta formarea filosofică și spirituală a elevului. Un manual anonim din secolul **al VI-lea** d.Hr., scris în mediul neoplatonic al Alexandriei și intitulat *Prolegomena la filosofia lui Platon,* oferă informații despre acest canon. Acesta schițează, conform gradelor ierarhiei virtuților (vezi **CAPITOLUL** *12,* pp. *266-9*), o cale etică și intelectuală capabilă să ridice sufletul uman de la cunoașterea de sine la cea a lumii inteligibile, pentru a ajunge, dincolo de aceasta, la misterele Principiului (acesta este, în cele din urmă, același tip de cale care l-a călăuzit pe Porfirie în aranjarea scrierilor lui Plotin). În conformitate cu metodele dialectice tradiționale de divizare

și de reuniune, doctrinele lui Platon sunt „împărțite” în zece dialoguri care constituie primul ciclu, apoi „colectate” în două dialoguri care formează ciclul următor. Este necesar să începem cu *Alcibiade I,* întrucât autocunoașterea (tema principală a dialogului) este condiția necesară pentru investigarea cu succes a realităților exterioare; continuăm apoi cu *Gorgias* și *Fedon* (care corespund virtuților etice, respectiv politice și cathartice), apoi cu *Cratil* și *Teetet* (care corespund virtuților logice și se referă, respectiv, la nume și concepte), cu *Sofistul* și *Omul de Stat* (care corespund virtuților contemplative și cunoașterii lumii fizice), cu *Fedru* și *Simpozionul* (care corespund, de asemenea, virtuților contemplative, dar se referă la realități teologice) și, în final, cu *Fileb,* care discută despre binele care este „dincolo de toate lucrurile” *(panton epekeina).* Al doilea ciclu de lecturi conduce la cel mai înalt nivel de înțelegere a gândirii platonice, prin studiul lui *Timeu* și *Parmenide,* înțelese ca „sume” ale fizicii, respectiv teologiei. După cum atestă comentatorii din școlile din Atena și Alexandria, în neoplatonismul târziu studiul tratatelor lui Aristotel a fost, de asemenea, integrat în *programa școlară,* precedând studiul lui Platon. Ordinea predării a fost în esență modelată pe secvența tradițională a *corpusului,* începând cu tratatele logice și culminând cu teologia (deși este probabil că un anumit spațiu a fost rezervat și *Eticii Nicomahice,* asupra căreia Porfirie scrisese deja un comentariu destinat să aibă un succes considerabil). Deși lipsesc dovezi certe, este posibil ca această alegere să se fi datorat și lui Iamblih (fără a uita că Porfirie, cu activitatea și alegerile sale de comentator, a pus într-un fel bazele constituirii ulterioare a *curriculumului neoplatonic*).

Iamblichus a dezvoltat, de asemenea, ideea că Pitagora a fost cea mai importantă figură din tradiția filosofică greacă (vezi O'Meara, *1989),* din care Platon și Aristotel și- au extras doctrinele. Iamblichus a dedicat un fel de enciclopedie lui Pitagora și pitagorismului în zece cărți, dintre care doar primele patru au supraviețuit. Prima, care servește drept introducere generală, este despre viața lui Pitagora; a doua este un îndemn la filosofie; a treia se referă la știința matematică generală; a patra este un comentariu la opera lui Nicomah din Gerasa, intitulată *Introducere în aritmetică.* Cărțile rămase, acum pierdute, tratau fizica, etica, teologia , geometria, muzica și astronomia. Odată cu această lucrare, - temele caracteristice pitagorismului, cum ar fi puritatea stilului de viață, centralitatea matematicii și...

tendința de a aplica modele de gândire dualiste înrădăcinate în perechea de principii supreme limită/nelimitat. În egală măsură, sau poate chiar mai încărcată de consecințe (vezi *mai jos,* pp. *219-22)* , este atenția lui Iamblichus acordată *Oracolelor caldeene,* o colecție de revelații referitoare la zei și destinul sufletului uman, datând din secolul **al II-lea** d.Hr. Cele douăzeci și opt de cărți ale *Teologiei caldeene, din care au mai rămas doar câteva fragmente, sunt dedicate oracolelor. Opera care a supraviețuit* , cunoscută în mod obișnuit sub numele de *Misterele egiptenilor,* are un subiect oarecum similar . După cum vom vedea mai pe larg mai târziu, tendința fundamentală a lui Iamblichus este clară: pentru a purifica - sufletul uman și a-l reuni cu principiul divin, ceea ce este nevoie nu este atât cercetarea intelectuală de natură filosofică, cât utilizarea practicilor magice și a evocărilor puterilor divine.

Atena

Nașterea școlii neoplatonice din Atena s-a datorat probabil influențelor școlii siriene; printre cele mai semnificative indicii se numără menționarea lui Priscus din Epir, un discipol al lui Aedesius care, potrivit oratorului Libanius *(Ep. 760*), a predat filosofia la Atena. Fondatorul școlii este atribuit în mod obișnuit lui Plutarh, supranumit cel Mare, interpret și comentator al lui Platon și Aristotel. Neoplatonicii din Atena se considerau moștenitorii spirituali ai Academiei Platonice, o instituție care, putem presupune, încetase de mult să existe. Se pare că noua școală a fost un fel de fundație privată, cu sediul în casa pe care Plutarh și Syrianus o lăsaseră moștenire lui Proclus; o locuință mare a fost descoperită pe partea de sud a Acropolei, care ar putea fi într-adevăr casa în cauză.

Multe detalii despre istoria școlii pot fi culese din *„Viața lui Proclus" de Marinus* și din „ *Viața lui Isidor* din Damascius"; două scrieri festive pe care noii conducători ai școlii le-au dedicat, după alegerea lor, predecesorilor lor. Datorită mai ales acestor două biografii, aflăm numele multor filozofi care au fost asociați cu cercul atenian și putem reconstitui cu suficientă precizie seria directorilor școlii, numiți „diadochi" sau „succesori" (ai lui Platon). În 432, la moartea lui Plutarh (la o vârstă înaintată), Syrianus a preluat conducerea timp de cinci ani; apoi a fost rândul lui Proclus, cel mai mare exponent al neoplatonismului atenian, care a rămas în funcție până în 485, anul morții sale. După el au urmat savanții Marinus, Isidor, poate Zenodot (care pare mai degrabă să-l fi susținut pe Marinus în sarcina sa) și Damascius, sub care școala a fost forțată să se închidă în urma edictelor împăratului Justinian (*529);* Damascius a căutat apoi refugiu în Persia,

împreună cu Simplicius și alți cinci tovarăși (vom insista asupra evenimentelor legate de această călătorie mai târziu). Printre discipolii lui Plutarh este potrivit să-i amintim mai presus de toți pe Syrianus și Hierocles, care au predat mai târziu la Alexandria; Syrianus a fost în schimb profesorul lui Domnin, al lui Hermias, destinat și el să predea la Alexandria , și al lui Proclus, care avusese și el ocazia să urmeze ultimele cursuri ale lui Plutarh. Din grupul numeros de ascultători ai lui Proclus pe care îi cunoaștem, îi putem menționa doar pe Ammonius și Heliodor din Alexandria, fiii lui Hermias, Marinus din Neapolis, Asclepiodot și Isidor (ambii din Alexandria) și Zenodot. Se pare că ultimul învățat, Damascius, îl avusese deja pe Simplicius ca elev la Alexandria.

Contribuția doctrinară a Școlii din Atena, și a lui Proclus în special, este cea mai semnificativă din istoria platonismului postplotinian. Vom aborda aspectele mai specific filosofice în capitolul *12;* aici ne vom concentra asupra unor aspecte ale vieții și activității lui Proclus și Damascius care sunt utile pentru ilustrarea atmosferei culturale a vremii, caracterizată mai ales de confruntarea dintre păgânism și creștinism. Proclus (412-485) era originar din Xanthus, în Licia, și a studiat retorica, latina și jurisprudența în Alexandria; apoi a venit la Atena, după cum știm, atras de filosofie. Devenit savant, a predat timp de aproape cincizeci de ani, până la sfârșitul vieții sale, adunând în jurul său un număr mare de studenți; unii dintre aceștia au devenit la rândul lor profesori în Alexandria și Afrodisias sau și-au continuat cariera în Atena, în timp ce alții s-au dedicat în schimb activității politice. Vasta sa producție de scrieri (multe dintre ele pierdute) include comentarii la Platon, tratate monografice despre providență și rău, tratate sistematice precum *Elementele de teologie* și *Teologia platonică,* eseuri despre matematică și astronomie, lucrări despre teurgie și câteva imnuri poetice.

Marino ne vorbește, poate oarecum exagerat, despre uimitoarea sa capacitate de muncă: în fiecare zi, Proclus ținea cinci sau mai multe prelegeri, scria în jur de șapte sute de rânduri, discuta filozofie cu colegii, iar seara conducea alte întâlniri, dedicând, de asemenea, mult timp practicilor religioase și cultice, atât ziua, cât și noaptea. Predarea era modelată după etapele canonului care, cel puțin în esența sa, datează încă de la Iamblichus: mai întâi, cursuri pregătitoare despre Aristotel, apoi selecția a zece dialoguri platonice, culminând cu Timeu *și* Parmenide .

Din acest motiv, studiul dialogurilor din afara canonului a fost neglijat, după cum o demonstrează, de exemplu, eseurile dedicate de Proclus Republicii .

Cadrul religios era pronunțat păgân: abluțiunile , purificările și posturile pe care Proclus le respecta cu scrupulozitate erau într-adevăr păgâne, de origine orfică, caldeeană, egipteană sau legate de cultul Marii Mame. Marinus îi atribuie, de asemenea, abilități magice și taumaturgice , cum ar fi provocarea ploii pentru a evita foametea sau vindecarea unui copil bolnav prin invocarea lui Asclepius. Nu există atacuri complet explicite la adresa creștinismului în scrierile sale, dar acestea conțin aluzii disprețuitoare pe care ascultătorii și cititorii săi le-au putut înțelege cu ușurință (vezi Saffrey, 1984). Cel mai probabil, un conflict cu autoritățile creștine a cauzat plecarea temporară a lui Proclus din Atena; cu toate acestea, excluderea față de creștini nu trebuie să fi fost totală, mai ales dacă ipoteza larg acceptată conform căreia Pseudo-Dionisie a fost educat tocmai sub îndrumarea lui Proclus și Damascius este adevărată.

În perioada de aproximativ treizeci de ani dintre moartea lui Proclus și alegerea lui Damascius ca elev, școala ateniană a cunoscut un anumit declin, în timp ce cea din Alexandria, unde preda Ammonius, a câștigat o mai mare renume. Sub îndrumarea lui Damascius, însă, școala și-a recăpătat puterea, până când Justinian a decretat închiderea ei. Damascius (cca. 462-cca. 538) fusese educat atât în Alexandria, cât și în Atena și, deși a avut contact cu filozofii neoplatonici, își începuse cariera ca profesor de retorică. După ce a fost convertit la filosofie de Isidor, și-a continuat studiile cu Ammonius, din nou atât în Atena, cât și în Alexandria. Aceste exemple singure demonstrează contactele intense și extinse dintre cele două capitale „filosofice" ale vremii. Stilul de predare și de producție scrisă al lui Damascius îl urmează în general pe cel al lui Proclus, chiar dacă Damascius nu ezită adesea, mai ales în comentariile sale la Platon, să critice soluțiile propuse de ilustrul său predecesor (pentru contribuțiile sale originale ca gânditor, vezi **CAPITOLUL** 12, pp. 2,58-9).

Opoziția lui Damascius față de creștinism a fost la fel de clară ca cea a lui Proclus și, în general, este corect să susținem că proiectul comun de diverși exponenți ai școlii a fost construirea unei „științe teologice " *(episteme theologikke')* capabilă să adune toate nivelurile realității într-o ierarhie în care atributele divine prezente în *corpusul platonic sunt valorizate* , iar zeitățile păgâne, atât tradiționale, cât și netradiționale, își găsesc locul (cf. Gritti, 2012, pp. 75-9). Edificiul teologic al Școlii din Atena se bazează, de fapt, nu numai pe dialogurile platonice, ci și pe răspunsuri.

Oracole caldeene, rapsodii orfice, mitologia homerico-hesiodică și moștenirea doctrinară (neo)pitagoreică, conform unei tendințe care deja se manifestase clar începând cu Iamblih. Sirian și Proclus s-au dedicat sistematic muncii de armonizare a acestor corpuri doctrinare cu învățătura platonică; și ambii au fost autorii unei lucrări intitulate *Despre acordul dintre Orfeu, Pitagora și Platon cu Oracolele* (așa cum relatează însuși Proclus, în *Theol. plat.* **IV** *23 69 12* Saffrey-Westerink). A fost evident o încercare de a reda vitalitatea păgânismului clasic, prin lărgirea granițelor sale și remodelarea caracteristicilor sale, totodată - sau mai presus de toate - cu scopul de a contrapune un fel de „Biblie neoplatonică” Bibliei creștine; această ultimă expresie este în general folosită de cercetători pentru a se referi la *Oracolele caldeene,* dar poate fi ușor aplicată și celorlalte teologii menționate. În esența sa se află credința în existența unui singur adevăr, întruchipat în scrierile lui Platon și cu care principalele tradiții filosofice și religioase grecești sunt în armonie . Doar forma în care este exprimat acest adevăr este diferită: utilizarea simbolurilor pentru a manifesta divinul este tipică tradiției orfice și narațiunilor mitice în general; utilizarea imaginilor, înțelese ca numere sau figuri geometrice, a fost folosită mai ales de școala pitagoreică; revelația directă și inspirată divin a adevărurilor despre ordinele divine și proprietățile lor este tipică Oracolelor *caldeene;* în cele din urmă, expunerea științifică *(kat' epistemeri)* sau dialectică este specifică lui Platon, exemplificată cel mai bine prin dezvoltarea ipotezelor lui *Paimenide* (cf. *Teologia lui Platon* **I** *29 20-10* 10 și **I** *4 179-23* 11 Saffrey-Westerink).

Decretele emise în *anul 529* d.Hr. de împăratul Justinian, care interziceau - necreștinilor să predea public filozofia și dreptul, au dus efectiv la închiderea școlii. Istoricul Agathias, singura sursă literară pe care o deținem pe această temă, povestește că Damascius, însoțit de Simplicius din Cilicia, Priscian din Lidia și alți patru colegi (Isidor din Gaza, Eulamius din Frigia, Hermias și Diogene din Fenicia), a părăsit apoi Atena pentru a merge în Persia, la curtea regelui Chosroes **I.** Când, în *532,* regele persan a încheiat pacea cu Justinian, a dorit ca filosofilor să li se garanteze posibilitatea de a se întoarce în Grecia și de a trăi acolo netulburați, continuând să-și mărturisească credințele religioase cu condiția ca aceștia să nu le învețe (vezi Agathias, *Hist.* **II** 30-31). Se știu puține lucruri despre locul unde se aflau; În multe cazuri, putem doar specula, iar în ultimele decenii, cercetătorii (istorici ai filosofiei, clasiciști, orientaliști, arheologi etc.) care au studiat problema au formulat ipoteze foarte divergente. Damascius, pe atunci foarte în vârstă, s-a retras probabil în Siria sa natală, dar nu știm nimic despre data și locul morții sale. Pentru ceilalți filozofi, nu există dovezi certe care să susțină o întoarcere nici la Atena, nici la Alexandria; în schimb, se pare (conform

reconstituirii lui Tardieu, 1987a; dar vezi critica lui Luna, 2001c) că Simplicius și alții s-au stabilit în orașul greco-arab-sirian Harran (Carrhe), nu departe de Edessa, situat în granițele Imperiului Bizantin, dar efectiv sub influența Persiei vecine, și că, în consecință, cel puțin până în secolul **al X-lea** , o adevărată școală neoplatonică a înflorit acolo.

Cele mai notabile figuri din grupul celor șapte exilați, pe lângă Damascius, sunt Simplicius și Priscian. Știm puține lucruri despre acesta din urmă: doar lucrarea intitulată „ *Probleme și soluții la Chosroes",* scrisă probabil în timpul șederii sale în Persia sau imediat după aceea, și *Metafraza lui Teofrast,* o expunere a doctrinelor psihologice ale succesorului lui Aristotel, îi pot fi atribuite cu certitudine. Autoria lui Priscian a unui *Comentariu la De Anima de Aristotel este* însă controversată, iar unii cred că este opera lui Simplicius . Se cunosc și se posedă mult mai multe despre Simplicius: el însuși relatează studiile pe care le-a finalizat sub îndrumarea lui Ammonius și Damascius, motiv pentru care suntem îndreptățiți să credem că a trăit în Alexandria înainte de moartea lui Ammonius, care a avut loc cel târziu în 526, și apoi s-a mutat la Atena în perioada imediat anterioară anului 529. Este cel mai bine cunoscut pentru comentariile sale ample la operele lui Aristotel, toate datate în anii de după 532 și probabil concepute în contextul unei activități didactice ; Totuși, nu este posibil, așa cum s-a spus, să se stabilească cu certitudine unde a fost realizat acest lucru. De asemenea, este remarcabil *Comentariul său la Manualul lui Epictet;* cadrul metafizic aparent elementar al acestei lucrări l-a determinat pe Praechter să considere compoziția sa în perioada alexandriană , dar în realitate presupune cunoașterea gândirii lui Damascius, iar unele simplificări pot fi explicate pur și simplu prin faptul că se adresează începătorilor în studiul filosofiei (vezi Hadot, 1978).

Alexandria

Alexandria, după cum se știe, fusese un centru cultural foarte important încă din epoca elenistică; Eudor (secolul I î.Hr.) lucrase acolo, Ammonius Saccas (secolul III d.Hr.) își ținuse școala acolo, iar matematicianul Theon preda filosofia platonică împreună cu fiica sa Hypatia, care a fost ucisă de fanatici creștini în 415. Școala neoplatonică din secolele **al V-lea** și **al VI-lea** reprezintă probabil un nou început, datorită influențelor din Atena. Schimburile și contactele dintre cele două centre au fost într-adevăr intense, iar pentru aproape toți filosofii care au lucrat în Alexandria există dovezi ale unei perioade de formare la Atena. Deja în prima jumătate a secolului al V-lea , Herocle din Alexandria, comentatorul *Versurilor de Aur* ale lui Pitagora, a fost, împreună cu

Syrianus, elev al lui Plutarh la Atena. Syrianus, pe lângă Proclus, a fost discipol al lui Hermias din Alexandria, care a luat notițe la prelegerile sale despre *Fedru* și s-a căsătorit cu fiica sa Edesia, cu care i-a avut ca tată pe Ammonius și Heliodor. La moartea lui Ammonius, Edesia și-a dus copiii la Atena pentru a studia sub îndrumarea lui Proclus, care i-a primit cu bunăvoință și considerație . Damascius și Simplicius, așa cum s-a menționat deja, au petrecut perioade lungi atât în Alexandria, cât și în Atena. Cea mai proeminentă figură a platonismului alexandrin este cea a lui Ammonius, care s-a întors în orașul său pentru a preda în jurul *anului 470.* Ammonius a fost profund implicat în exegeza lui Platon și Aristotel, dar, deși comentariile sale despre Platon s-au pierdut, există mai multe comentarii despre Aristotel care i s-au păstrat (vezi **CAPITOLUL 11**, pp. *244-5).* Se pare că Ammonius a scris doar comentariul la *De Interpretatione însuși,* în timp ce publicarea celorlalte cursuri despre Aristotel a fost opera discipolilor săi, Ioan Filopon și Asclepius din Traile. Printre studenții săi ar trebui menționat și Olympiodor, care, în secolul **al VI-lea** , marcat de hegemonia culturală crescândă a creștinismului, a supravegheat pregătirea comentatorilor David și Elias. Prolegomenele menționate anterior *la filosofia lui Platon,* scrise de un autor necunoscut, provin, de asemenea, din școala lui Olympiodor .

Legăturile personale strânse dintre exponenții școlilor ar putea sugera că nu existau diferențe doctrinare majore între Atena și Alexandria; Praechter nu credea acest lucru și, în eseul menționat la începutul acestui capitol, a indicat trei puncte substanțiale de divergență : filosofii alexandrini au adoptat scheme metafizice mai simple decât cele ale neoplatonicienilor atenieni; s-au concentrat pe interpretarea lui Aristotel, mai degrabă decât a lui Platon, adoptând un stil interpretativ mai sobru; și au fost mai influențați de creștinism. Aceste teze au suferit revizuiri profunde. Pentru început, așa cum am menționat deja, studii recente au insistat asupra faptului că schema metafizică mai elementară adoptată de autori precum Irod sau Simplicius se datora exclusiv nevoilor didactice, adică contextului particular al scrierilor concepute pentru cititori fără experiență în filosofie. Chiar și în ceea ce privește activitatea și strategiile exegetice - s-a argumentat - multe diferențe sunt în mare parte evidente, evident lăsând deoparte tendințele și preferințele particulare ale comentatorilor individuali. În general, este corect să se afirme că comentatorii alexandrini, la fel ca contemporanii lor atenieni, au căutat să-l armonizeze pe Aristotel cu Platon, convinși de superioritatea acestuia din urmă; Cu toate acestea, este posibil să se observe unele diferențe de atitudine, maeștrii atenieni fiind mai dispuși să-l critice explicit pe Aristotel decât colegii lor alexandrini. Este, de asemenea, un fapt că Proclus , în activitatea sa de comentator, a preferat cu mult să se dedice lui Platon decât lui Aristotel; la fel cum este de netăgăduit că, dintre ultimii exponenți care au lucrat în Alexandria după dizolvarea Școlii din Atena, și anume Elias, David și

Stephanus, deținem comentarii nu despre Platon, ci despre operele logice ale lui Aristotel.

În cele din urmă, se pare că diferențele tangibile dintre Atena și Alexandria supraviețuiesc doar în raport cu confruntarea-ciocnirea dintre păgânism și creștinism. Păgânismul profesorilor atenieni este clar și militant, chiar dacă, așa cum s-a spus, prezența elevilor creștini în școală nu poate fi exclusă. În Alexandria, însă, domnește o atmosferă categoric mai relaxată și mai puțin conflictuală, iar ultimii exponenți ai școlii, Ioan Filopon, David și Elias, sunt creștini. Atitudinea neoplatonicienilor alexandrini față de chestiunea religioasă poate fi mai bine înțeleasă dacă este comparată cu cea a altor intelectuali ai vremii. Combinația dintre păgânism și creștinism caracterizează, de exemplu, -activitatea lui Nonnus din Panopolis, autor atât al unui voluminos poem epic -centrat pe legenda lui Dionysos, cât și al unei parafraze poetice a Evangheliei după Ioan; poemul lui Musaeus despre Hero și Leander este în mod clar opera unui creștin care se inspiră constant din Homer și Platon; Homer, împreună cu Virgil, este încă o dată modelul pentru compozițiile poetice ale lui Chiril din Panopolis, un episcop creștin. Aceasta nu înseamnă că în Alexandria nu existau tensiuni și compromisuri între neoplatonici și autoritățile creștine ale orașului, de care depindea în cele din urmă însăși supraviețuirea școlii (spre deosebire de cea din Atena, care era susținută din moșteniri private, școala din Alexandria primea o formă de finanțare publică). Amonius, un păgân, a trebuit cumva să se înțeleagă cu patriarhul Petru Mongus, iar Damascius, în Viața *lui Isidor,* îl critică aspru pentru acest lucru, fără a ne spune însă exact ce s-a întâmplat. Poate că Amonius s-a angajat

să nu predea doctrine deosebit de indigeste creștinilor, cum ar fi cele legate de teurgie, dar, pe de altă parte, nu există nicio îndoială că a continuat să susțină - poziții tipic păgâne, cum ar fi cea a eternității lumii. Nici măcar Olimpiodor nu a fost obligat să-și ascundă ideile politeiste și aprecierea pentru Produs și Damascius, dar este evident și că, în unele cazuri, a luat măsuri de precauție pentru a nu-și ofensa prea mult ascultătorii creștini : o atitudine dictată, după toate probabilitățile, de motivele elementare de comoditate menționate mai sus. Este mai complex să reconciliem relatările cu unele caracteristici ale operei lui Ioan Filopon, care, pe de o parte, a publicat scrupulos lucrările propriului său învățător, păgânul Amonius, iar pe de altă parte a criticat temeinic eternismul păgân, polemizând explicit împotriva învățătorului atenian al lui Amonius, Produs (lucrarea sa intitulată *Despre eternitatea lumii împotriva lui Proclus este bine cunoscută)* . Există două explicații posibile pentru această stare de fapt: fie Amonius adoptase deja poziții similare cu cele ale lui Filopon, fie acesta din urmă și-a schimbat decisiv perspectiva doctrinară la un moment dat în cariera sa. Optarea pentru prima posibilitate ar însemna abandonarea unora dintre achizițiile importante ale studiilor recente privind o afinitate filosofică substanțială între școlile din Alexandria și Atena; din acest motiv, unii interpreți au preferat să-și imagineze un punct de cotitură în gândirea lui Filopon, care să coincidă cu evenimentele dramatice care au dus la închiderea școlii din Atena în *529:* din conformism, oportunism sau necesitate, Filopon ar fi cedat presiunilor care împingeau spre o creștinare generalizată, chiar și din punct de vedere teoretic, a școlii din Alexandria (trebuie menționat și că *529* este și cea mai probabilă dată a scrierii *Despre eternitatea lumii împotriva lui Proclus)* . Distincția dintre două faze, în care Filopon a fost mai întâi un filosof neoplatonic și apoi un scriitor creștin, intră însă în conflict cu unele elemente doctrinare prezente în scrierile sale; și, prin urmare, cazul său este încă departe de a fi rezolvat.

Teurgie și iraționalism

În primele secole ale Epocii Imperiale, curente spirituale și magico-religioase precum gnosticismul, hermetismul și caldeismul s-au răspândit în cultura greco-romană. Aceste curente prezintă un nucleu de adevăruri revelate și un aparat ritualic mai mult sau mai puțin complex. Printre trăsăturile doctrinare comune acestor curente se numără:

Printre acestea se numără devalorizarea corporalității, anxietatea rezultată pentru mântuirea sufletului uman, precum și înclinația spre construcții metafizice complicate în care operează entități mitice personificate. Conceperea și practica filosofiei capătă, de asemenea, o conotație din ce în ce mai spirituală și religioasă. Plotin stabilește în mod explicit că scopul filosofării este evadarea din lume și corporalitate pentru a reuni sufletul nostru cu principiul divin universal; și deja de la Plotin încoace, maeștrii tradiției platonice se prezintă clar și, dacă nu mai presus de toate, ca ghizi spirituali pentru studenții lor. Formele în care se întâmplă acest lucru sunt evident diferite, între diverșii gânditori și în diversele epoci. Dacă la Plotin, și în esență și la Porfirie, predomină idealul unei purificări care trebuie realizată prin introspecție și exercițiul gândirii, mai ales de la Iamblih încoace recurgerea la practici cultice și rituale capătă o importanță din ce în ce mai mare (vezi Saffrey, 1981). Aceasta este o schimbare decisivă de perspectivă, atestată chiar de sursele antice; Damascius scrie: „Unii, precum Porfiriu, Plotin și mulți alți filozofi, țin filosofia la o stimă mai mare; alții, precum Iamblichus, Syrianus, Proclus și toți teurgii, arta sacră” (Damascius, *In Phaed.* **I** *172* Westerink).

De fapt, în timp ce Porfirie, în ciuda sensibilității sale marcate față de diversele manifestări ale experienței religioase, a continuat să procedeze pe calea „raționalistă” a lui Plotin și, în consecință, să reitereze superioritatea filosofiei față de orice tip de practică magico-teurgică, mai ales Iamblih a fost cel care a asigurat un rol de frunte în cadrul școlii neoplatonice pentru tradițiile teologice și religioase, atât de origine greacă, cât și orientală. Astfel, scrierilor lui Platon li se alătură progresiv, ca „autorități”, scrierile (neo)pitagoreice, răspunsurile oraculare caldeene, rapsodiile orfice și mitologia homeric-hesiodică. Pentru a confirma acest lucru, este suficient să cităm lucrarea lui Syrianus, în zece cărți, *Despre acordul dintre Orfeu, Pitagora și Platon cu oracolele,* și lucrarea omonimă a lui Procle (probabil o colecție de note de comentariu la opera lui Syrianus). După cum s-a observat deja (vezi p. 214), a fost vorba de... Probabil o ultimă încercare a neoplatoniștilor de a revitaliza păgânismul clasic împotriva creștinismului în expansiune, prin contribuții din diverse tradiții teologice și religioase. Printre acestea, cel puțin în această ultimă fază a Antichității târzii, rolul preeminent l-au asumat *Oracolele caldeene ,* un punct de referință constant pentru spiritualitatea și ritualitatea păgânismului cult. Aceasta explică, în scrierile neoplatoniștilor târzii, utilizarea frecventă a limbajului misterelor, prezentarea doctrinei...

platonic ca cale inițiatică și, prin urmare, al lui Platon însuși ca hierofant, adică preot suprem, care își introduce adepții în cele mai profunde și mai sacre mistere:

> Dar mai presus de toate, cred că inițierea în misterele divine însele, așezată în puritatea ei pe **un** piedestal sacru și existând veșnic cu zeii, a fost revelată de sus celor care se pot bucura de ea în dimensiunea timpului prin mijlocirea unui singur om, pe care nu m-aș amăgi numind-o călăuza adevăratelor mistere, în care sunt inițiate sufletele care s-au separat de regiunile pământești și hierofantul „viziunilor integrale și imobile” [Platon, *Phaedr.* 2.$obc], la care participă acele suflete care se dedică cu adevărat vieții fericite și binecuvântate; astfel, el a iluminat-o pentru prima dată într-un mod solemn și inefabil, ca în celebrările sacre, și a așezat-o în siguranță în adâncurile sanctuarelor, necunoscută majorității celor care intrau în ele *(Iheol.plat.* **I** i 5 16-6 10 Saffrey-Westerink; trad. Casaglia în Casaglia, Linguiti, 2.007).

Colecția de răspunsuri în hexametri, cunoscută sub numele de Oracolele caldeene, merită o atenție deosebită · *Aceasta este* atribuită figurilor oarecum enigmatice ale lui Iulian Caldeeanul și ale fiului său, Iulian Teurgul, care au trăit în vremea lui Marcus Aurelius; probabil că aceștia au fost responsabili de - editarea definitivă a textelor. Nu este ușor să reconstituim forma originală a antologiei, care a fost păstrată doar fragmentar prin citări împrăștiate în surse disparate, majoritatea neoplatonice. Ceea ce se poate spune cu siguranță este că oracolele sunt prezentate ca fiind trimise de zei *(theoparadotal),* așa cum erau rostite de spirite călăuzitoare „capturate” în obiecte magice *(sunthemata, sumbola)* și de *mediumuri umane* aflate într-o stare de posedare divină. În fragmentele care au supraviețuit, apar urme ale structurii prin care invocarea zeului și cererea credinciosului adunat sunt urmate de răspunsul zeului; iar în aceste răspunsuri găsim în esență instrucțiuni pentru ritualuri care trebuie îndeplinite pentru purificarea și mântuirea sufletului. În acest cadru, oracolele prezintă, de asemenea, o populație diversă de zeități și demoni, precum și un conținut filosofic de natură platonică (medie), în special în ceea ce privește cosmologia, influențată în mare măsură de *Timeu al lui Platon* , și natura sufletului. În acest sens, oracolele reiterează adesea necesitatea ca sufletul să restabilească contactul cu nivelurile superioare ale realității, de care s-a separat ca urmare a unei „căderi”; pentru a atinge acest obiectiv, trebuie mai întâi să se elibereze de „vehiculul” *(ochema)* sau corpul *(soma) sensibil și pneumatic* cu care s-a îmbrăcat în timpul coborârii sale prin sferele cerești.

Plotin nu a acordat nicio importanță Oracolelor *caldeene , în timp ce Porfirie a arătat un interes bine documentat pentru acestea. Acest lucru este demonstrat de un text* (păstrat indirect, în principal prin citate din Iamblichus) compus la începutul secolului **al IV** -lea: este o scrisoare imaginară adresată unui preot egiptean pe nume Anebo, axată pe chestiunea operațiunilor rituale, adică ansamblul de acte care permit unui individ să intre în contact cu zeii și astfel să obțină mântuirea sufletului și fericirea (cf. Saffrey, Segonds, *2012).* Numele pe care Porfirie îl atribuie acestor practici este „teurgie", un termen care poate fi tradus prin „lucrare divină". Porfirie nu respinge deloc utilizarea teurgiei, ci doar denunță anumite excese și absurdități, cum ar fi sacrificiul sângeros, utilizarea numelor și sunetelor fără sens în practica rituală și afirmația că ne putem subjuga voinței noastre prin rituri, sub pretextul unor ființe divine incomparabil superioare nouă. Nu este ușor să conciliem aceste poziții cu afirmațiile din celelalte lucrări ale lui Porfirie, dar dincolo de divergențe reale sau presupuse, ceea ce este important de subliniat este interesul viu al filosofului pentru chestiunile religioase; un interes complet de neconceput la Plotin și, prin urmare, mărturisește clar schimbarea atitudinii poziției neoplatonice față de cult și ritual.

Un punct de cotitură decisiv vine odată cu Iamblichus, care în cea mai faimoasă lucrare a sa, *Răspunsul la Porfirie* - cunoscut în mod obișnuit, de la Marsilio Ficino încoace, cu titlul *Misterele egiptenilor* (cf. Saffrey, Segonds, *2014)* - intenționează să respingă „întreaga subversiune a tuturor ceremoniilor religioase " *(De myst. Aegyp.* **v** *21171 23-24* Saffrey-Segonds) săvârșită de Porfirie și susține în schimb ideea că sacrificiul ritualic este capabil să opereze cea mai înaltă purificare la ființele umane (cf. ^nipe, *2012).* În lucrare, Iamblichus adoptă pseudonimul Abamon și se prezintă ca superior direct al lui Anebo, impunându-se astfel ca un apărător al adevăratei tradiții teurgico-cultice, tocmai cu scopul de a risipi îndoielile ridicate de Porfirie în scrisoarea sa. Înclinația lui Iamblichus pentru teurgie se bazează pe un fundament doctrinar precis, și anume respingerea doctrinei lui Plotin despre sufletul necoborât. Pentru Iamblichus, de fapt, nicio parte a sufletului nu rămâne în inteligibil, ci se cufundă în întregime în realitatea sensibilă și, fiind incapabil să se ridice prin propriile forțe, trebuie să recurgă în mod necesar la ajutorul puterilor demonice și divine. Concluzia este în mod clar antiraționalistă și nu plotiniană: întoarcerea la divin, reunificarea cu principiile supreme nu sunt rodul cercetării raționale, adică al unei ascensiuni filozofice; în schimb, ele se realizează prin acțiuni magice, care implică și manipularea obiectelor simbolice în conformitate cu indicațiile științei teurgice (sau hieratice):

> Și nu gândul este cel care îi unește pe teurghiști cu zeii; căci dacă ar fi gând, ce i-ar împiedica pe cei care filosofează să atingă uniunea teurgică cu zeii? Dar acum adevărul nu este acesta; mai degrabă, săvârșirea unor acțiuni inexprimabile , îndeplinite într-un mod potrivit lui Dumnezeu și mai presus de orice gândire umană, și puterea simbolurilor mute, inteligibile doar zeilor, produc uniunea teurgică. Prin urmare, nu gândul nostru este cel care realizează aceste lucrări; în acest caz, eficacitatea lor ar fi intelectuală și ar proveni de la noi: dar niciuna dintre acestea nu este adevărată. De fapt, fără ca noi să ne gândim la ele, semnele însele, de la sine, își îndeplinesc lucrarea (Iamblichus, *De myst. Aegyp.* II n 73 1-13 Saffrey-Segonds; trad. Moreschini, 1003; cf. și **v** 2.0 169 6-170 n Saffrey-Segonds).

După Iamblichus, importanța *Oracolelor* nu a scăzut niciodată printre neoplatonieni, iar Proclus, așa cum relatează Marinus, obișnuia să spună că, dacă ar fi fost maestru în luarea deciziilor, dintre toate cărțile anticilor ar fi lăsat în circulație doar *Oracolele* și *Timeu* (vezi Marinus, *V.-Procli* 38).

Elemente de filosofie politică

Cea mai mare distanță dintre neoplatonism și platonismul original a fost, în general, observată în absența unui interes filosofic autentic pentru politică . Studiile recente au corectat însă cel puțin parțial această judecată, valorificând idei și reflecții prezente mai ales în scrierile lui Plotin, Porfirie, Iamblih și Proclu (vezi în special O'Meara, 2003; Chiaradonna, 2013c). Ponderea specifică, teoretică și practică, a politicii în neoplatonism crește și dacă, așa cum vom vedea, includem printre neoplatoniști figuri precum împăratul Iulian (330/331-363), a cărui legătură cu cercurile filosofice ale secolului **al IV** -lea este într-adevăr bine cunoscută, sau cea a retorului și filosofului, precum și a unui eminent politician, Themistius (c. 317-388).

În ceea ce-l privește pe Plotin, este dificil să găsim o filozofie politică în *Enneade.* Singura excepție reală o constituie discuția virtuților politice sau civile *(politikai)* din tratatul **I** 2 [19] *Despre virtuți,* în care Plotin își propune să explice cum poate sufletul să scape de relele acestei lumi, atingând scopul de a se asimila cu Dumnezeu. Plotin își dezvoltă tezele referindu-se mai ales la trei dialoguri ale lui Platon: *Teetetul,* unde este expusă doctrina conform căreia scopul omului este asimilarea cu Dumnezeu; *Fedon,* unde virtuțile sunt considerate purificări ale sufletului; și *Republica,* unde, în cartea **a patra** , se disting cele patru virtuți cardinale: înțelepciunea, curajul, cumpătarea, dreptatea (**CAPITOLUL** *9,* p. 200). Pe baza acestor texte, Plotin stabilește o ierarhie a virtuților care prevede virtuțile

politice sau civile la nivelul inferior și virtuțile teoretice și contemplative la nivelul superior. Caracterizând primul, Plotin ignoră orice perspectivă legată de traiul în comun: virtuțile civile privesc pur și simplu limitarea dorințelor și pasiunilor individuale ; sarcina lor se limitează la îmbunătățirea sufletului în relația sa cu trupul. Numai prin virtuțile contemplative, și prin urmare într-un mod exclusiv teoretic și cognitiv, se poate sufletul purifica cu adevărat, emancipându-se de lumea sensibilă și stabilindu-se în inteligibil în conformitate cu natura sa cea mai adevărată. Plotin nu afirmă, să fie clar, că virtuțile civile sunt superflue: în niciun pasaj din *Enneade* nu este proclamat un indiferentism amoral față de conduita practică (într-adevăr, tocmai pentru o astfel de atitudine sunt criticați gnosticii în **II** *9* [33] 15 *22-40);* cu toate acestea, importanța virtuților politice rămâne marginală. Plotin susține că înțeleptul le posedă, dar numai potențial, în timp ce acestea sunt *înlocuite,* și nu doar perfecționate, de virtuțile superioare și teoretice. Înțeleptul nu este inactiv, dar Plotin pare să sugereze că acțiunile sale decurg aproape automat din contemplarea teoretică, fără niciun calcul sau deliberare; și, cu puține excepții, Plotin nu evidențiază niciun aspect specific politic al acțiunii înțeleptului, menținând ferm principiul conform căruia adevărata fericire coincide cu posedarea vieții perfecte și inteligibile, față de care acțiunea practică nu oferă o contribuție reală: chiar și cineva care nu acționează poate fi fericit, și nu mai puțin, ci mai mult decât cel care a acționat (cf. **I** 5 [36] 10 10-12).

Deși în tratatul **I** *2* [19] Plotin vorbește de mai multe ori despre purificare, el nu identifică o clasă specifică de virtuți purificatoare, așa cum vor face Porfirie și alții după el. Pentru Plotin, purificarea este de fapt un proces de natură intelectuală, teoretică, care nu este asociat cu practici specifice; cunoașterea intelectuală este suficientă pentru a atinge scopul suprem , care este de a deveni similar cu Dumnezeu: acest lucru este posibil deoarece sufletul nu a coborât complet în trup, ci partea sa superioară rămâne stabilită în inteligibil, împărtășind întotdeauna contemplarea teoretică perfectă a intelectului divin (vezi **CAPITOLUL** *9,* pp. *199-200).* Porfirie, în

Propoziția 32, dedicată în mod expres temei virtuților, este inspirată în mod constant de tratatul enneadian **I** *2,* chiar dacă se abate de acesta în unele puncte cruciale. Este suficient să reamintim aici că Porfirie caracterizează virtuțile politice diferit față de *Plotin* , făcând o referire specifică la viața în comun: „ele vizează o comunitate care nu face rău aproapelui și sunt numite «civile» pe baza gregarității și comunității” *(Propoziția 32* 8-10 Lamberz). Mai mult, între virtuțile civile și virtuțile contemplative, Porfirie inserează, ca o clasă intermediară și separată, virtuțile purificatoare, admițând efectiv existența unor practici distincte de contemplarea teoretică pură, capabile să asiste sufletul în procesul de purificare și ascensiune către Dumnezeu: aceasta deschide o breșă în intelectualismul lui Plotin, care reabsorbise total purificarea în teorie.

Poziția crucială ocupată de Iamblih în gândirea antică târzie , datorită inovațiilor sale exegetice și doctrinare, a fost deja discutată și va fi discutată din nou (în **CAPITOLUL** *12*) . Să adăugăm acum câteva observații despre contribuția sa la o reflecție reînnoită asupra politicii, o contribuție bine atestată în unele dintre *Epistolele sale* păstrate în Biblioteca Greacă Veche a lui Ioan Stobaeus. Acestea, pe lângă faptul că certifică relațiile pe care Iamblih le-a menținut cu elita imperiului, demonstrează interesul său autentic pentru politică. Iamblih, de fapt, se oprește asupra calităților regelui bun, prezentând guvernării sale o imagine - care reproduce, în sfera politică, guvernarea divină a cosmosului și se bazează pe exercitarea virtuților, în special pe înțelepciunea *(phronesis).* În acest fel, acțiunea conducătorului bun poate fi considerată similară cu cea a filosofului din *Republica* care, după ce contemplă Binele, se întoarce în peșteră pentru a reproduce modelul ordinii pe care a cunoscut-o. De aici vine ideea că filantropia este cea mai caracteristică unui rege bun: prin intermediul ei, suveranul aduce beneficii guvernaților. Responsabilitatea politică este astfel concepută în esență în termenii unei educații morale, promovată de conducător pentru a dezvolta o viață virtuoasă în cadrul statului. Un alt aspect care a fost recent adus în atenție privește interesul lui Iamblichus pentru tema dreptului: în timp ce doctrina regelui bun care reproduce ordinea cosmică îl are ca model suprem pe regele-filosof al *Republicii,* prioritatea acordată legilor amintește de dialogul omonim al lui Platon, care conturează guvernarea nu a cetății ideale, ci a celei mai bune aproximări posibile a acesteia într-o lume imperfectă.

Așa cum am menționat mai sus, educația filosofică a tânărului Iulian a fost asigurată de discipolii lui Iamblichus, care i-au oferit
viitorul împărat premisele speculative ale proiectului său de restaurare a -elenismului. Acesta este probabil momentul în care interacțiunea dintre neoplatonism și politică pare cea mai apropiată, așa cum reiese și din discuția

dintre Iulian și Temistiu despre relația dintre filosofie și politică. Temistiu, care a trăit în Bizanț, nu a fost un filosof profesionist; a fost mai presus de toate un senator activ în politică în timpul domniilor diferiților împărați (de la Constanțiu **al II-lea** la Teodosie) . Istoricii îl cunosc pentru oratoriile sale, istoricii filosofiei pentru parafrazele tratatelor aristotelice, în care nu există nicio urmă a lecturii metafizice și pitagoreice dezvoltate de Iamblichus. Acum, oratoriile lui Temistiu conțin o apărare constantă a alegerii de a se angaja în politică, urmând astfel un stil de viață considerat diferit de viața filosofică corectă. Pentru el, politica este, în schimb, împlinirea naturală a filosofiei și tocmai această laudă a vieții active a filosofului formează fundalul Epistolei lui Iulian *către Temistiu* (vezi Chiaradonna, 2015) . Conform lui Themistius, un împărat-filosof trebuie să fie un adevărat rege-filosof în toate privințele, dedicat practicii guvernării, o încarnare vie a legii și o imagine a guvernării divine în lume. În răspunsul său, Iulian respinge poziția lui Themistius, distanțându-se de aceasta în anumite puncte și minimalizand importanța figurii regelui-filosof. În acest sens, Iulian face referire și la *Legile lui Platon* , apărând primatul legilor asupra monarhului, care este gardianul lor, rămânând în același timp supus lor (Iulian, *Ad Them.* 257d-259b) . Cu o anumită ironie, Iulian susține că Aristotel (filosoful căruia Themistius, după cum s-a amintit, este un interpret autorizat) nu susține deloc unitatea filosofiei și a vieții politice, ci mai degrabă revendică prioritatea primei față de cea de-a doua (zófo-d) . *Epistola către Themistius* ridică, așadar, din nou problema existenței unei filozofii politice specific neoplatonice : primatul acordat legilor și distincția stabilită între monarh și filosof amintesc efectiv de temele deja apărute la Iamblichus și, prin urmare, o influență directă a neoplatonismului asupra reflecției politice a lui Iulian pare plauzibilă. Chiar și în marile imnuri teologice ale lui Iulian, *Către Maica Zeilor* și *Către Regele Helios,* este posibil să se detecteze prezența unei intenții politice care se armonizează cu elementele doctrinare ale metafizicii și cosmologiei neoplatonice. În aceste scrieri, precum și în lucrarea pierdută *Împotriva Galileenilor,* Iulian sugerează, chiar și prin narațiuni mitice, diferite aspecte ale unei singure idei fundamentale: ecumenul roman a fost creat în universalitatea sa prin providența divină și nu este o simplă invenție umană (vezi Elm, 2012) . Iulian, pe scurt, preia...

El deduce și adaptează doctrina teologică a neoplatonismului post-iamblician, pentru a o face cadrul ideologic și filosofic al proiectului său fondat pe - restaurarea elenismului și universalismul imperiului.

Temele neoplatonismului politic pe care le-am menționat - și anume figura regelui-filosof, ideea că guvernarea umană este o imagine a domniei divine asupra cosmosului, scara virtuților și legea - s-au dezvoltat continuu după Iulian, chiar dacă sfârșitul secolului al **IV- lea** marchează, fără îndoială, o schimbare de tendință. În primul rând, reflecțiile ultimilor gânditori păgâni asupra politicii par din ce în ce mai detașate de contextul istoric înconjurător. În timp ce proiectul lui Iulian de restaurare a elenismului, oricât de sortit eșecului, este profund - înrădăcinat în evenimentele timpului său și în evoluția politică și culturală a secolului **al IV-lea** , sinteza extremă a filosofiei păgâne, implementată peste trei sute de ani mai târziu de platonicienii atenieni, prezintă legături mult mai fragile cu lumea istorică și politică concretă din jurul său. Reflecțiile filosofico-politice ale lui Proclus, care pot fi reconstituite în primul rând prin *Comentariul său la Republică, merită totuși atenție.* Aici, el repune , încadrând-o într-un context metafizic complex, concepția politico-cosmologică acum familiară a regelui-filosof ca gardian al orașului în care se reflectă ordinea perfectă a universului. Totuși, accentul discuției lui Proclus cade pe latura teologică mai degrabă decât pe cea politică, iar acest lucru reiese clar în discuția sa despre ideea de Bine (vezi *In Resp.* Diss. XI) **.** În timp ce Julian adaptează ierarhia neoplatonică a principiilor metafizice la nevoile discursului său ideologic și religios, la Proclus etica și politica ajung în esență să fie absorbite în teologie, întrucât speculația teologică și metafizică, fondată pe doctrina Unului ca prim principiu absolut transcendent și inefabil, este cea care reglementează întreaga discuție despre Bine.

II.

Comentatorii neoplatonici ai lui Aristotel

de *Riccardo Chiaradonna*

Plotin: Critica internă a lui Aristotel

Când descrie învățătura de la școala lui Plotin, Porfirie *(V. Plot. 14* 4-14) dedică câteva observații importante lui Aristotel: «În tratatele sale *[scil.* of Plotin] doctrinele stoice sunt implicit amestecate cu cele peripatetice; *Metafizica lui Aristotel este,* de asemenea, condensată *[katapepuknotai]* ...]. În cadrul întâlnirilor, el citea comentariile, de exemplu pe cele ale lui Severus, Cronius, Numenius, Gaius sau Atticus, iar printre peripatetici pe cele ale lui Aspasie, Alexandru, Adrastus și ale altora, în funcție de subiect». Pot fi identificate trei informații principale: *a)* în scrierile lui Plotin există doctrine stoice și peripatetice; *b) Metafizica* lui Aristotel *este* condensată acolo ; *c)* în întâlnirile școlare, Plotin citea comentariile filozofilor platonici și peripatetici. În ceea ce privește prima informație, Porfirie precizează că doctrinele stoice rămân implicite (*fisnthanontà):* este plauzibil să credem că, în vremea lui Plotin, doctrinele stoice fuseseră deja încorporate în platonism și erau apărate nu ca fiind specific stoice, ci ca parte a unei moșteniri comune. Observația lui Porfirie ar putea reflecta această situație (Frede, *1999,* p. 780). Tezele stoice sunt flancate de cele peripatetice, iar acest fapt nici el nu semnalează vreun progres real față de platonismul anterior lui Plotin, în care termeni și concepte de origine aristotelică fuseseră de mult încorporate, deși acest lucru nu era de obicei însoțit de un studiu aprofundat al tratatelor. Deși, în secolul **al II-lea** d.Hr., filosofii platonici au dezbătut armonia și diferența dintre filozofiile lui Platon și Aristotel, nu se pare că această dezbatere a dus la un progres substanțial în asimilarea tratatelor, a căror cunoaștere de către autorii platonici a rămas, până în secolul **al II-lea** d.Hr., destul de modestă (vezi Chiaradonna, 2011). Neoplatonistul Herocle informează că Ammonius Saccas, profesorul lui Plotin la Alexandria, ocupase o poziție în

disputa prin demonstrarea armoniei dintre Platon și Aristotel în ceea ce privește doctrinele lor esențiale și punând astfel capăt controversei (cf. **CAPITOLUL** 9, pp. 177-80).

A doua și a treia informație schimbă însă considerabil imaginea. Porfirie specifică faptul că nu numai că doctrinele peripatetice sunt prezente în tratatele lui Plotin, dar și *Metafizica lui Aristotel este utilizată pe scară largă* . Acesta, din câte putem aprecia, este un element important de noutate. *Metafizica* nu era necunoscută platonicienilor dinaintea lui Plotin : Alexandru din Afrodisia *(În Metaph.* 58 25-59 8 Hayduck) mărturisește că Eudor din Alexandria (SECOLUL I î.Hr.) a corectat textul unui pasaj din *Metaph.* **I** referitor la concepția lui Platon despre principii *(Metaph.* **I** 6 988a 10-11) (cf. Bonazzi, 201jb). Mai mult, doctrina lui Dumnezeu ca mișcător nemișcat și „gând al gândului” *(Metaf.* **XII** 7 9) este amintită în *Didascalica* lui Alcinous, datată în general în secolul **al II-** lea d.Hr., unde Ideile sunt identificate cu gândurile lui Dumnezeu (10 164 23-31 Hermann: cf. Dillon, 2011). Totuși, la Plotin prezența Metafizicii , precum și cea a celorlalte tratate ale lui Aristotel, nu se limitează la pasaje izolate sau doctrine scoase din context; ea are o importanță și o extindere incomparabil superioare oricărui lucru care poate fi găsit la platonicienii mai vechi. Plotin pare într-adevăr să fi fost primul platonician care l-a studiat pe Aristotel cu aceeași precizie cu care l-a studiat pe Platon. În cele din urmă, Porfirie atestă că Plotin a folosit în prelegerile sale comentariile peripateticilor, împreună cu cele ale platonicienilor. Și acesta, din câte putem reconstitui, este un fapt de mare importanță și semnalează o reală noutate față de platonismul anterior care (cu excepția Categoriilor *)* nu pare să fi avut o mare familiaritate cu exegeza filosofilor peripatetici (vezi **CAPITOLUL** 3, pp. 60-61).

Pe scurt, Plotin introduce în platonism nu doar doctrine și terminologie aristotelică, ci și o cunoaștere temeinică a tratatelor și a exegezei dezvoltate de comentatori (vezi Chiaradonna, Rashed, 2010) . Din câte putem reconstitui, acesta este un element nou și original, care nu are paralel la autorii platonici anteriori și nu poate fi urmărit învățăturile împărtășite la școala lui Ammonius Saccas. Filosofia lui Plotin se prezintă cu siguranță, în doctrinele sale fundamentale, ca o exegeză a lui Platon. Cu toate acestea, Aristotel ocupă o poziție crucială în cadrul acesteia: conceptele și argumentele pe care Plotin le folosește pentru a-și demonstra propriile doctrine sunt adesea preluate de la Aristotel și comentatorii săi . De exemplu, doctrina sa despre principii și cauzalitate este puternic îndatorată teoriei aristotelice a potenței și actului (căreia Plotin îi dedică întregul tratat **II** 5 [25]), teoria sa despre intelect vede *Metafora*

XII și *De an.* **III** printre principalele sale surse de inspirație, iar concepția sa - despre suflet și capacitățile sale cognitive este strâns legată de învățătura aristotelică. Toate acestea, însă, nu ar trebui să ne facă să credem că Plotin a intenționat să-l integreze pe Aristotel în filosofia sa; dimpotrivă, atitudinea sa este adesea puternic critică.

Probabil tratatul tripartit **VI** 1-3 [42-44] *Despre felurile ființei* și cel care urmează imediat, în ordine cronologică, *Despre eternitate și timp* (III 7 [45]) oferă cele mai interesante elemente pentru evaluarea relației lui Plotin cu Aristotel și cu tradiția aristotelică. Plotin confruntă critic doctrina aristotelică a categoriilor . La prima vedere, nu este nimic nou în acest fapt: *Categoriile* intraseră în dezbaterea filosofică încă din secolul **I** î.Hr. și, unic printre tratatele lui Aristotel, fuseseră citite și discutate pe scară largă de filosofi nu numai peripatetici, ci și de filosofi ai altor școli. Plotin îndreaptă un prim argument general împotriva doctrinei lui Aristotel: Aristotel, în diviziunea sa a categoriilor, nu a ținut cont de eterogenitatea (omonimia) care împarte realitățile sensibile și inteligibile. Prin urmare , diviziunea peripateticilor este insuficientă; aceștia le-au omis pe cele care sunt „ființe în cel mai înalt grad *[ta malista onta]”* (VI 1 [42] 1 30). Acest lucru este demonstrat în special de cazul substanței *(ousia),* care (spre deosebire de ceea ce susțin Aristotel și adepții săi, conform lui Plotin) nu poate fi considerată un singur gen (VI 1 [42] 1-3). În *Comentariul la Categorii* (73 15-28; 76 13-17 Kalbfleisch), Simplicius atestă că doi critici ai *Categoriilor,* Lucius și Nicostratus, formulaseră deja obiecții similare. Cu toate acestea, Plotin altoiește pe această bază tradițională o discuție despre ontologia lui Aristotel care este fără precedent prin amploarea și profunzimea sa. El nu folosește doar *Categoriile,* ci și celelalte tratate (în special *Fizica* și *Metafizica),* împreună cu lucrările comentatorilor (în special Alexandru din Afrodisia) pentru a critica concepțiile peripatetice din interior. În general, Plotin îl contestă pe Aristotel pentru că a introdus în filosofia sa distincții (de exemplu, cea dintre substanța sensibilă și ceea ce depinde de ea, sau dintre activitate și mișcare) care nu pot fi justificate decât dacă se depășește cadrul doctrinar aristotelic și se aderă la cel platonician (vezi Chiaradonna, 2002; 2014b). Plotin folosește, de exemplu, doctrina rafinată a diferenței specifice și a „părților substanței sensibile” elaborată de Alexandru din Afrodisias (vezi **VI** 1 [42] 2.16-23; 3 [44] 5.7-39; Alexandru din Afrodisias, *Quaest.* **I** 8 17 17-22 Bruns; **I** 17 30 10-16).

Bruns; I 26 42 24-25 Bruns), arătând că aceste teze nu reușesc să satisfacă scopul pentru care au fost formulate, adică stabilirea priorității formei esențiale în structura hilomorfă a realității fizice. Această prioritate poate fi stabilită doar prin conceperea substanței într-un mod platonician, adică ca o entitate în sine și independentă de corpuri, capabilă să genereze forma sensibilă în virtutea activității sale, dar fără a fi în niciun fel confundată cu aceasta (VI 3 [44] 15 24-38). În sine, forma imanentă teoretizată de Aristotel nu este altceva decât un agregat de calități lipsite de substanțialitate (VI 3 [44] 8 19-37): încercarea aristotelică de a abandona esențele transcendente platonice, stabilind în același timp prioritatea oMsz'a în cadrul lumii fizice, este, prin urmare, sortită eșecului.

Procedând astfel, Plotin exploatează cu abilitate dezbaterea care animase tradiția peripatetică și care pusese în fața interpretării nominaliste a ontologiei lui Aristotel, apărată de Boetus din Sidon, interpretării esențialiste dezvoltate de Alexandru din Afrodisia (vezi **CAPITOLUL** 3, pp. 63-6). Deși Plotin nu menționează explicit niciun comentator, paralelele dintre argumentele sale și cele găsite în textele peripatetice care au supraviețuit ne permit să identificăm o strategie polemică subtilă. Este ca și cum Plotin ar încerca să strângă aristotelismul într-o menghină: fie se adoptă poziția lui Boetus , dar atunci devine imposibil să se apere prioritatea ontologică a esenței , fie se apără poziția lui Alexandru, dar atunci trebuie să se abandoneze hilomorfismul, deoarece prioritatea ontologică a formei esențiale poate fi apărată în mod adecvat doar transformând-o într-o Formă platonică separată de structura entităților materiale. Plotin își extinde investigația critică și asupra celorlalte concepte cheie ale fizicii aristotelice: mișcarea (VI I [42] 16-22; 3 [44] 21-27) și timpul (iii 7 [45] 9 și 13). Chiar și cunoscuta critică a lui Plotin la adresa primului motor aristotelic corespunde acestei structuri: Plotin, de fapt, nu se limitează la a argumenta împotriva lui Aristotel că este necesar să se postuleze Unul ca Prim Principiu înainte de ființă și gândire; mai degrabă, el îi reproșează lui Aristotel pentru că a postulat un prim principiu și l-a conceput într-un mod care compromite prioritatea acestuia, deoarece fiecare gândire (chiar și gândirea Intelectului) implică o pluralitate internă incompatibilă cu statutul a ceea ce este primul (cf. **V** 1 [10] 9 7-9). Încă o dată, potrivit lui Plotin, este necesar să se depășească cadrul teoretic aristotelic pentru a satisface chiar cerințele stabilite de Aristotel.

În concluzie, odată cu Plotin există un punct de cotitură în receptarea lui Aristotel în platonism. Acest punct de cotitură nu constă în adoptarea unei poziții de către Plotin cu privire la chestiunile tradiționale care au animat cea mai importantă dezbatere.

antic (armonia dintre Platon și Aristotel), ci și în cunoștințele sale vaste despre operele lui Aristotel și ale comentatorilor. Chiar dacă Plotin nu a scris comentarii despre Aristotel, ideile sale sunt adesea fundamentale pentru înțelegerea contextului comentatorilor neoplatonici . [1] Cel puțin în unele cazuri (nu numai pentru categorii, ci, de exemplu, și pentru doctrina sufletului), Plotin este discutat de tradiția ulterioară ca și cum ar fi un comentator, iar ideile sale filosofice sunt cu siguranță considerate ca și cum ar fi o exegeză a lui Aristotel (cf. [Philoponus], *In De anima* **III** 535 4-539 12 Hayduck; [Simplicius], *In Deanima* 6 8-15; 220 12-17 Hayduck) [1] . Este plauzibil ca opera lui Alexandru din Afrodisias să fi făcut posibilă însușirea lui Aristotel de către Plotin: probabil că Alexandru, prin exegeza sa, a furnizat instrumentele pentru accesul direct la tratatele lui Aristotel, încorporând nu doar tezele sale, ci și conceptele și modul său de argumentare.

Porfiriu: primul comentator platonic al lui Aristotel

Dacă Plotin este primul platonician care a citit și a utilizat pe larg tratatele lui Aristotel, Porfirie, discipolul și editorul său, este primul platonician care a scris comentarii asupra lor. Și aceasta este o alegere plină de consecințe (cf. Karamanolis, 2004; 2006, pp. 243-330; Falcon, 2013b). Sunt atestate două titluri de lucrări porfiriene, ambele pierdute, în care au fost comparate filozofiile lui Platon și Aristotel: unul despre unitatea lor și unul despre diferența lor (cf. *Suda sv Porphyrius* și Elias *In Porph. Isag.* 39 6-7 Busse) (Karamanolis, 2006, p. 244). Specialiștii dezbat posibilitatea ca aceasta să fi fost o singură lucrare, dar - oricare ar fi fost cazul - informațiile mărturisesc modul în care Porfirie s-a conectat explicit la dezbaterea care animase platonismul în timpul

II secolul d.Hr. Cu toate acestea, Porfirie nu se limitează la reînvierea unei dezbateri mai vechi. Proiectul său este complex și ar trebui probabil înțeles în lumina angajamentului său ideologic împotriva creștinismului: scopul era de a demonstra, împotriva creștinilor, că exista o unitate fundamentală în filosofia greacă, inserând la rândul său această concepție unitară într-un proiect mai amplu de apărare a culturii păgâne împotriva noii religii. Într-un astfel de context , era de o importanță crucială să se demonstreze cum Platon și Aristotel nu erau în opoziție unul cu celălalt, ci mai degrabă se puteau integra într-o concepție unitară a realității5 ·

Unul dintre aspectele în care contrastul dintre cei doi lideri este cel mai evident privește existența Ideilor, admise de Platon și respinse de Aristotel în favoarea formelor imanente particularităților sensibile. În acest punct se aplică polemica lui Plotin împotriva lui Aristotel. Un pasaj din *Comentariul la fizică al lui Simplicius* atestă că Porfirie, în loc să se opună doctrinelor lui Platon și Aristotel, le-a considerat aspecte complementare ale aceleiași concepții. El, de fapt, a prezentat o clasificare a principiilor care încorpora cauze aristotelice, adăugând principiile distinctive ale lui Platon: „principiul paradigmatic" și principiul instrumental (cf. Simplicius, *In Phys.* 10 33-11 4 Diels; despre originile și posteritatea clasificării lui Porfirie, vezi Falcon, 2012, pp. 158-60) . După cum relatează Simplicio, pentru Porfirie, Aristotel doar teoretizase forma „în materie ", în timp ce Platon adăugase și „principiul paradigmatic": adică, el luase în considerare și Forma separată și transcendentă care acționează ca model pentru cea imanentă în materie (cf. Simplicio, *In Phys.* IO) . Diverse doctrine aristotelice fuseseră asimilate de platoniști înainte de Plotin: printre acestea, doctrina formei hilomorfe. Por Firio continuă această tradiție, dar într- un mod nou. El nu se limitează la încorporarea doctrinelor aristotelice, ci întreprinde un studiu detaliat al tratatelor și scrie comentarii: o astfel de practică este fără precedent în platonismul mediu și ar fi de neconceput fără schimbarea pe care Plotin a adus-o în receptarea lui Aristotel.

Scrierile lui Porfirie despre Aristotel, aproape toate pierdute, includeau cel puțin două comentarii la *Categorii* (unul scurt, cu întrebări și răspunsuri, care s-a păstrat și unul foarte extins, în șapte cărți, dedicat unui anume Gedaliu, care s-a pierdut și pe care îl vom discuta mai târziu) , un comentariu la *De Interpretatione și* unul la *Fiz.* I-IV. Porfirie a mai scris și Despre *Etica Nicomahică a lui Aristotel* , despre *Refutările Sofistice,* despre *Prima Analitică* și despre Cartea **a XII-a** a *Metafizicii.* De o importanță deosebită este scurta sa introducere în studiul logicii, *isagoga,* în care sunt discutate conceptele de gen, specie, diferență, propriu și accident (așa-numitele „cinci voci" corespunzând parțial „predicabilelor" din *Topicele* lui Aristotel) și la începutul căreia se referă explicit la Aristotel și la Peripatetici *(Isag.* II și 15 Busse) (cf. Barnes, 2003; Chiaradonna, i.oo8b) . Chiar și în *Scurtul comentariu la categorii,* Porfirie se bazează pe tezele comentatorilor peripatetici, menționând cu aprobare teza lui Boetus din Sidon și a lui Erminus *(In Cat.* 59 17-33 Busse) referitoare la obiectul tratatului. Porfirie adoptă doctrina peripatetică conform căreia obiectul Categoriilor *nu* este

Nu sunt nici realități ca atare, nici expresii lingvistice ca atare, ci expresii lingvistice „simple" (haplaz, independent de conexiunea din enunț) considerate

în măsura în care „semnifică" lucruri (În Cat. 58 5-15 Busse). Din acest motiv, cei care consideră Categoriile drept o clasificare a entităților se înșală (În Cat. 59 5-6 Busse). Chiar dacă Plotin nu este menționat și - cel puțin în operele existente - Porfirie evită cu grijă să polemizeze împotriva maestrului său, distanțarea este clară5 .

Pe de altă parte, poziția lui Porfirie diferă și ea de cea a platonicienilor anteriori lui Plotin. Este interesant, în acest sens, să ne oprim asupra proiectului pe care Porfirie îl enunță la începutul Isagogei. El specifică faptul că tratarea sa este utilă pentru predarea „categoriilor lui Aristotel " (Irag. 1.1-2 Busse) și, la scurt timp după aceea, declară că va adera la un „punct de vedere logic" (Zogikoteron: 1.15 Busse) urmând tratările anticilor și, mai ales, ale peripateticilor. Asimilarea logicii lui Aristotel într-un text platonician mediu precum Didascaliul lui Alcinous este foarte diferită. Manualul conține o secțiune despre dialectică și părțile ei, a cărei listă este similară cu cea care deschide isagoga (definiție, diviziune, demonstrație: Isag. I 5-6 Busse; cf. Alcinous, Did. 3 153 30-32; 5 156 31-33 Hermann). Totuși , Alcinous nu consideră Organonul lui Aristotel un ghid pentru studiul logicii: tratarea sa este elementară și, cel mai probabil , bazată pe manuale; mai mult, Aristotel nu este menționat acolo. În schimb, în Didascalică, descoperirea metodelor logice este atribuită lui Platon (cf. Did. 6 158 17-18 și 39-40; 159 43 Hermann etc.). Când, la începutul isagogei, Porfirie se referă explicit la Aristotel și la peripatetici, el nu urmează o practică comună în rândul platonicienilor.

Pentru a înțelege cum se implementează în practică integrarea propusă de Porfirie , este util să luăm în considerare câteva exemple. Primul se referă la doctrina substanței. Porfirie adoptă interpretarea obiectului Categoriilor dezvoltată de comentatorii peripatetici. Teza, deja apărată de Boetus din Sidon, conform căreia Categoriile nu privesc entitățile ca atare, ci expresiile lingvistice în măsura în care acestea semnifică entități, devine în mâinile lui Porfirie un instrument de integrare a filosofiei lui Aristotel prin neutralizarea concluziilor cele mai deschis antiplatonice . Acest lucru este valabil în special pentru teza care identifică substanța prima cu particularitățile sensibile (Cat. 5 3a 11-15) . Porfirie sugerează că prioritatea particularităților sensibile ar trebui concepută în funcție de obiectul Categoriilor, adică de expresiile lingvistice înzestrate cu sens. Faptul că individul sensibil este numit de Aristotel „substanța prima" se explică prin faptul că părțile

Substanțele sensibile sunt primele, mai familiare, decât noi (Porfirie, *In Cat.* 91 19-27 Busse). Prin urmare, ele au fost numite primele și, numai în acest sens, sunt „substanțe primele”. Aceasta nu schimbă faptul că Aristotel însuși, în altă parte (unde obiectul discuției nu era cel al *Categoriilor),* a identificat corect substanțele primele cu substanțele inteligibile (cf. *In Cat.* 91 14-17 Busse).

După cum subliniază Porfirie, atunci când se interpretează *Categoriile* trebuie să ne abținem de la abordarea celor mai profunde și provocatoare întrebări filosofice (cf. *În Cat.* 75 16-29 Busse; *Isag.* 1 12-16 Busse, unde Porfirie declară că va adera la o tratare „din punct de vedere logic”). În această poziție, unii interpreți au văzut teorizarea autonomiei logicii în raport cu metafizica: Porfirie ar fi un aristotelic în logică și un platonician în metafizică, concepând cele două domenii ca fiind independente unul de celălalt (cf. Ebbesen, 1990; Barnes, 2003). Cu toate acestea, o astfel de concluzie poate că nu este justificată (Chiaradonna, 2008b). În primul rând , receptarea lui Aristotel de către Porfirie nu se limitează la logică: pasajul menționat mai sus, preluat din comentariul la *Fizică,* arată cum a încorporat în platonism doctrina formei esențiale imanente materiei și, cu siguranță, teologia din *Metafizica* **XII** a avut un loc important în lectura sa despre Aristotel. Concluzii similare sunt sugerate de unele fragmente din marele *Comentariu la Categorii* păstrat de Simplicius. Într-unul dintre acestea, Porfirie polemizează împotriva lui Boetus din Sidon, care a relegat forma la alte categorii decât substanța, și folosește împotriva lui argumente identice cu cele formulate de Alexandru din Afrodita, ambele în apărarea substanțialității formei (cf. Simplicius, *In Cat.* 78 21-31 Kalbfleisch). Mai mult, Porfirie în *Scurt comentariu al său* observă că expresiile lingvistice „semnifică” lucrurile în funcție de modul în care acestea din urmă sunt realizate și sunt clasificate în funcție de diferențele dintre lucrurile la care se referă (Porfirie, *In Cat.* 59 23-29 Busse), nu în funcție de conceptualizări mai mult sau mai puțin arbitrare. Categoriile sunt, prin urmare, în primul rând o diviziune a expresiilor lingvistice, dar și, indirect, o diviziune a entităților în sine. În cele din urmă, chiar și atunci când Porfirie *în Isagoge* își caracterizează tratarea drept „logică”, el nu o califică drept autonomă și independentă de ontologie. Mai degrabă, Porfirie sugerează că tratarea logică este introductivă. O explicație completă a conceptelor utilizate în cadrul lucrării ar implica discutarea doctrinelor referitoare la ontologie, pe care, ori de câte ori este posibil, este mai bine să nu le introducem deoarece sunt prea complexe. Pe de altă parte, ontologia sa face trimitere și la tezele comentatorilor peripatetici. Într-adevăr, se pare că Porfirie a identificat concepția peripatetică despre Lumea *Falsă* drept corelatul real al -conceptelor logice formulate în *Categorii.* Mai mult, așa cum am văzut, pentru

Porfirie, fizica lui Aristotel poate fi încorporată în platonism într-o poziție subordonată doctrinei substanțelor separate.

Integrarea platonismului și aristotelismului de către Porfirie ia astfel forma următoare: lucrările logice tratează expresii lingvistice semnificative, iar discuția lor nu aparține în primul rând ontologiei . Cu toate acestea, ontologia este introdusă indirect, deoarece expresiile lingvistice sunt clasificate în funcție de diferențele reale ale lucrurilor semnificate. Acestea din urmă sunt, în primul rând, realități sensibile, mai familiare nouă decât nouă, în raport cu care Porfirie (spre deosebire de Plotin) adoptă hilomorfismul lui Aristotel și al comentatorilor săi. În cele din urmă, ontologia peripatetică a lumii fizice trebuie integrată cu metafizica lui Platon a substanțelor incorporeale separate, înțelese ca paradigme inteligibile. Această concepție generală reiese în unele dintre *Sentințe,* unde Porfirie ilustrează o clasificare a lucrurilor incorporeale care include atât pe cele imanente în corpuri și separabile în „gândire” *(epinoia),* cât și pe cele separate și auto-subzistente (vezi, în special, *Sent. 19* și 42) (Chiaradonna, 20078).

Categorii , în șapte cărți , dedicat lui Gedalie, acum pierdut, a fost atât de amplu (cf. Simplicius, *In Cat.* 2 *5-9* Kalbfleisch) și de ce toate aporiile ridicate în legătură cu tratatul au fost discutate acolo. Acest aspect dezvăluie gustul tipic al lui Porfirie pentru citate și erudiție, dar și intenția de a introduce în platonism toate întrebările doctrinare ridicate de comentatorii peripatetici. Din acest motiv , Simplicius nu ezită să-l numească pe Porfirie „cauza a tot binele pentru noi”: comentariul său a oferit o adevărată enciclopedie a peste trei secole de interpretare a *Categoriilor* și a fost premisa pentru încorporarea acestui tratat în învățătura neoplatonică. Până acum, tot ce a rămas din marele comentariu al lui Porfirie a fost furnizat de comentariile neoplatonice ulterioare (în special cele ale lui Dexippus și Simplicius). Situația s-a schimbat considerabil, însă, în urma descoperirii, în așa-numitul *Palimpsest al lui Arhimede,* a unui pasaj lung dintr-un comentariu continuu, necunoscut anterior, asupra *Categoriilor* . Comentariul care a supraviețuit este format din șapte pagini consecutive, recto și verso ' și este cel mai probabil o secțiune a marelui comentariu al lui Porfirie, corespunzător comentariului asupra *Cat.* ia 20-b 24 (vezi Chiaradonna, Rashed, Sedley, 2013). Conform

Urmând o practică destul de comună în antichitate, prin care un autor recent este citat pe nume doar atunci când nu este de acord cu el, Porfirie încorporează exegeza lui Alexandru din Afrodisias fără a o menționa (o situație identică cu cea întâlnită în scurtul comentariu al lui Porfirie la *Categoriile de* întrebări și răspunsuri). În special, secțiunile despre doctrina universalelor și despre diferența specifică demonstrează cum învățătura lui Alexandru este urmată meticulos și afirmată împotriva unor interpretări contradictorii (cele ale lui Boetus din Sidon și Herminus). Acest lucru confirmă modul în care Alexandru din Afrodisias oferă cadrul interpretativ prin care Porfirie îl abordează pe Aristotel.

Oarecum paradoxal, proiectul lui Porfirie, care avea una dintre probabilele sale rațiuni de a fi în polemica pro-creștină, a pus bazele receptării neoplatonismului de către creștinism: mult mai mult decât exegeza lui *Paimenide a lui Platon* (evident incompatibilă cu presupozițiile teologice creștine), aristotelismul platonizat al comentatorilor neoplatonici de mai târziu a fost cel care a oferit fundamentul filosofic pentru tradițiile de gândire ale secolelor următoare. *Categoriile lui Aristotel* și *Isagoga* lui Porfirie (traduse și comentate în latină mai întâi de Marius Victorinus și apoi de Boethius) au deținut o poziție proeminentă incontestabilă în studiul filosofiei timp de aproape o mie de ani, iar Porfirie poate fi considerat pe bună dreptate unul dintre cei mai influenți, dacă nu chiar profunzi, autori din întreaga tradiție filosofică.

În jurul lui Iamblichus

Iamblih introduce în platonism teme care lipsesc din Plotin și Porfirie, cum ar fi rolul practicilor teurgice în asigurarea accesului sufletului la divin sau ideea că Pitagora este cea mai importantă figură din tradiția filosofică greacă, din care și Platon și Aristotel și-au extras doctrinele (Taormina, *2.012.,* pp. *113-2.1;* **CAPITOLUL** 10, pp. *2.07-11).* Prin urmare, este foarte interesant faptul că chiar și Iamblih, ale cărui interese filosofice par să se îndepărteze de Aristotel, a comentat pe larg tratatele sale. Niciuna dintre scrierile sale aristotelice nu a supraviețuit, dar există comentarii atestate la *Categorii,* la *De interpretatione,* la *Prima Analitică,* la *De caelo,* la *De anima* (deși rămân îndoieli în această privință) și la *Metafizică* (Dalsgaard Larsen, *1972.;* Dillon, *1973,* pp. *2.1-2.).*

Lucrarea despre care suntem cel mai bine informați este *Comentariul la Categorii,* principala sursă a comentariului lui Simplicius. Potrivit lui Simplicius, Iamblichus s-a bazat în mare măsură pe Porfirie, dar a introdus unele inovații

care duc la esența proiectului său filosofic și arată cum intenționa să-l integreze pe Aristotel în cadrul acestuia. În primul rând, Iamblichus a aplicat în întreaga sa exegeză a *Categoriilor* ceea ce Simplicius numește *noera theoria* („teorie intelectuală”); în al doilea rând, a folosit tratatul pitagoreicului Archytas *Despre toate lucrurile.* Iamblichus, după cum mărturisește Simplicius, a inserat textele lui Archytas în locurile potrivite și, întrucât erau pline de o mare concentrare intelectuală, le-a oferit o explicație; în plus, a demonstrat acordul lui Aristotel cu acestea (Simplicius, *In Cat.* 2. 2.0-2.2. Kalbfleisch). În realitate, tratatul *Despre Discursul Universal,* atribuit pitagoreicului Archytas din Tarentum, contemporan al lui Platon, este un tratat apocrif bazat evident pe *Categoriile* lui Aristotel , datate de interpreți în jurul secolului I î.Hr. și probabil compus, la fel ca alte tratate pitagorice apocrife, în cercul platonicianului Eudor din Alexandria (vezi Szlezak, 1972). Scopul tratatelor pseudo-pitagorice era de a demonstra cum teoriile lui Aristotel fuseseră deja formulate în realitate de pitagoreici : acest lucru a permis asimilarea lor, subliniind în același timp prioritatea pitagoreicilor și retrogradându-l pe Aristotel la rolul de imitator. Iamblichus acordă o mare importanță acestei tradiții, iar comentariul său, din ceea ce putem reconstitui din Simplicius, implică o pitagorizare marcată a lui Aristotel, obținută prin urmărirea doctrinei Categoriilor până la Archytas. Introducerea *noera theoria este asociată cu acest scop.* Formula sugerează că Iamblichus, comentând *Categoriile, a folosit concepte din metafizica sa pitagoreică. Acest lucru este confirmat de unele secțiuni ale comentariului lui Simplicius, în* mod clar dependente de Iamblichus, în care referințe la inteligibile și la ierarhia metafizică neoplatonică sunt introduse în exegeza lui Aristotel (Taormina, 2.012., pp. 118-2.1; Chiaradonna, 2.007c). Această concluzie este în acord cu mărturia lui Elias *(In Cat.* 12.3 2.-3 Busse), conform căreia Iamblichus a extins doctrina armoniei a lui Platon și Aristotel până la punctul de a-i atribui acestuia din urmă însăși doctrina Ideilor.

Iamblichus este responsabil pentru sistematizarea curriculumului platonician *prin* selectarea unui canon de dialoguri a căror lectură ordonată garanta formarea filosofică și spirituală a elevului (vezi Anonim , *Proleg. Plat. phil.* 2.6 39 16-40 44 Segonds-Westerink; cf. Westerink, 1990, pp. LXVIII-LXXIV) . După cum atestă comentatorii școlilor din Atena și Alexandria, însă, în neoplatonismul târziu chiar și studiul

a tratatelor lui Aristotel - conform unei ordini didactice care începea cu tratate logice și culmina cu teologia - a fost integrată în *programa școlară* și a precedat studiul lui Platon (vezi Hadot, *1990,* pp. *21-47).* Este posibil (deși nu există dovezi certe) ca această alegere să se fi datorat și lui Iamblichus; mai mult, chiar dacă nu era încă formalizată în elaborarea unui program de studiu, opera lui Porfirie pusese în mare măsură bazele constituirii ulterioare a *curriculumului neoplatonic* .

În timp ce asimilarea lui Aristotel de către Porfirie rămâne sobră și fidelă surselor peripatetice, platonizarea lui Iamblichus este - cel puțin în ceea ce privește *Categoriile* - foarte pronunțată; atât de mult încât, se pare, niciun neoplatonician nu l-a urmat pe deplin. Receptarea lui Aristotel în faza imediat următoare arată că metodele exegetice ale lui Iamblichus nu s-au bucurat de mare succes. Adept al său, Dexippus, a scris o lucrare despre *Categorii* în formă dialogică, parțial păstrată, în care au fost discutate și rezolvate principalele aporii îndreptate împotriva tratatului (în special cele ale lui Plotin). Deși abordarea platonizatoare a acestei lucrări este clară, lectura pitagoreică a lui Iamblichus nu are o mare influență asupra ei și, per total, Dexippus adoptă o linie prudentă, destul de apropiată de Porfirie (cf. Hadot, *1974;* Dillon, 1998). Același lucru este valabil și pentru Themistius, care a trăit la Constantinopol în secolul **al IV**- lea (Schramm, 2008; Kupreeva, 2010). A fost senator, iar angajamentul său politic s-a întins pe parcursul domniilor lui Constanțiu **al II-lea,** Jovian, Valentinian și Valens și Teodosie. Relațiile sale cu împăratul Iulian au fost însă destul de tensionate, iar acest lucru se reflectă în poziția filosofică a celor doi politicieni. Iulian era apropiat de platonismul lui Iamblih; Themistius, pe de altă parte, deși a încorporat elemente doctrinare platonice, era ostil în mod deschis față de Iamblih și școala sa (vezi Chiaradonna, 2015). Numeroase discursuri politice importante ale lui Themistius au supraviețuit. Este interesant faptul că un astfel de filosof neprofesionist a compus un număr considerabil de lucrări exegetice pe baza unora dintre tratatele mai tehnice ale lui Aristotel. Genul ales de Themistius nu este comentariul, ci parafraza: lucrările sunt, prin urmare, organizate ca expuneri continue, iar textul aristotelic este încorporat în parafrază. Cinci parafraze au supraviețuit: trei în greaca originală (despre *De anima, Analitica a doua* și Fizica *),* două în versiuni ulterioare — arabă, arabo-ebraică și ebraico-latină — (despre *Metaph* . **XII** și *despre De caelo)* (cf. Brague, *1999;* Coda *1011; 2.014).* În plus, sunt atestate parafraze ale altor lucrări (și în unele cazuri au supraviețuit fragmente din ele), inclusiv (nu este surprinzător) o parafrază a *Categoriilor.*

De un interes deosebit este concepția sa despre intelect. Themistius interpretează distincția dintre cele două tipuri de intelect, cel activ și cel potențial, ca fiind pertinentă pentru structura intelectului uman. Deși (în *Parafraza din De anima,* ca și în alte părți) se inspiră pe larg din Alexandru din Afrodisia, în acest punct se distanțează de comentator și contestă ecuația intelectului activ cu primul motor nemișcat *(În De anima* 102.30-103.19 Heinze). În timp ce pentru Alexandru intelectul uman este coruptibil, pentru Themistius acesta conține o componentă incoruptibilă care se identifică cu adevărata noastră identitate, subiectul cunoașterii. Într-o astfel de poziție, se poate găsi o lectură platonică a lui Aristotel, care acceptă argumentele platonice despre nemurirea sufletului *(In De anima* 106 29-107 7 Heinze) limitându-le la partea rațională, adică intelectul (despre toate acestea, vezi Sorabji, 2004A, p. 109; Tuominen, 2009, pp. 195-6; Kupreeva, 2010, pp. 408-11; Schramm, 2008, pp. 183-8). Acesta nu este singurul exemplu de lectură platonică. Cea mai interesantă privește parafraza Metaforei *XII* **:** Themistius, de fapt, recunoaște că intelectul divin, gândind însuși, gândește Formele imateriale însele și explică faptul că această gândire diferă de modul în care gândirea umană gândește obiecte multiple *(In Metafora XII* 32 15-18; 33 40-34 3 Landauer). Toate acestea amintesc de interpretarea platonică a *Metafistului* **XII** , deja atestată în *Didascalica* lui Alcinous și apoi dezvoltată de Plotin (vezi Pines, 1987; Schramm, 2008, pp. 208-17). Conform unor specialiști, Themistius nu poate fi considerat platonician și ar trebui identificat mai degrabă drept ultimul comentator peripatetic antic (vezi Blumenthal, 1990). Pe de altă parte, referințele la doctrinele platonice sau platonizante sunt destul de prezente în parafrazele sale și, prin urmare, s-a - observat în mod rezonabil că Themistius ar trebui numărat printre comentatorii platonici ai lui Aristotel. Dacă acest lucru este adevărat, totuși, rămân unele întrebări deschise . Așa cum se întâmplă adesea, eticheta de „platonic” este destul de generică, iar aplicarea sa, fără alte calificări, s-ar putea să nu fie pe deplin clarificatoare. Un element foarte important pentru evaluarea lui Themistius este informația, relatată în *Comentariul lui Boethius la Categorii* , conform căreia acesta contesta faptul că tratatul despre *Categorii* atribuit lui Archytas ar fi fost scris înainte de Aristotel (vezi Boethius, *In Cat.* Patr. Lat. 64 i6za). În acest fel, Themistius a respins unul dintre principalele fundamente ale pitagorizării lui Aristotel de către Iamblichus. Exegeza platoniciantă a lui Themistius asupra lui Aristotel este, prin urmare, foarte îndepărtată de Iamblichus, dezvăluind în același timp o anumită afinitate cu Porfirie.

Siriano și Școala din Atena

În așa-numita *Viață a lui Proclus (9* și 12), Marinus din Neapolis relatează că Produs a fost instruit mai întâi în filosofia aristotelică de un anume Olympiodor în Alexandria și apoi, ajungând la Atena la școala lui Plutarh (430), a urmat cursurile acestuia despre *De anima* și *Phaedon.* Deși nu știm nimic despre învățătura aristotelică a lui Olympiodor (a nu se confunda cu comentatorul din secolul **al VI-lea** și elevul lui Amonius), suntem mai bine informați despre exegeza *De anima* de către Plutarh din Atena: [Philoponus], *În De anima* **III** se păstrează câteva mărturii referitoare la *Comentariul său la De anima* (vezi Longo, 2010, pp. *611-5;* Taormina, *1989).* Din acestea reiese atât datoria față de Alexandru din Afrodisia, cât și controversa pe anumite puncte în care Plutarh încearcă să armonizeze învățătura lui Aristotel cu doctrina lui Platon. Deși destul de rare, aceste informații atestă faptul că Aristotel a avut o poziție importantă încă de la început în proiectul de reînnoire a platonismului dus mai departe în Academia refondată de Plutarh.

După cum mărturisește și Marinus *(V Proci. 13),* după moartea lui Plutarh , Produs a citit toate tratatele lui Aristotel în mai puțin de doi ani, sub îndrumarea lui Syrianus, urmând o ordine didactică care începea cu logică, continua prin morală, politică, fizică și culmina în final cu „știința teologică". Odată ce studiul introductiv era finalizat „ca printr-un fel de sacrificii pregătitoare și mici mistere", Produs a fost inițiat în „mistagogia lui Platon". Acest pasaj atestă că, la acea vreme, programa *educațională* în care tratatele lui Aristotel erau citite ca funcție pregătitoare pentru studiul lui Platon era deja bine stabilită. Așa cum s-a menționat mai sus, aceasta este o trăsătură constantă a neoplatonismului târziu, prezentă, deși cu unele variații, în comentariile existente ale școlilor din Atena (Simplicius) și Alexandria (Ammonius, Philoponus, Olympiodorus, Elias, David) (cf. Hadot, *1990;* Mansfeld, *1994).* Originile acestui sistem scolastic sunt deja clare în exegezele lui Porfirie și Iamblih și în concepția fundamental unitară a filosofiei grecești elaborată de aceștia (vezi D'Ancona, *2005,* pp. *23-4).*

Comentariul lui Syrianus la Metafizică este cel mai vechi document care a supraviețuit și, de departe, unul dintre cele mai importante, despre receptarea lui Aristotel în neoplatonismul *târziu* . După cum o știm, lucrarea acoperă doar Cărțile **III, IV, XIII** și **XIV.** Cercetătorii încă dezbat structura originală a lucrării, forma sa literară și dacă Syrianus a comentat și alte porțiuni ale *Metafizicii.1* În concepția sa generală despre filosofie, Syrianus se bazează pe Iamblichus, a cărui versiune pitagoreică a platonismului este presupusă de tot platonismul atenian târziu. Pe de altă parte, se pare că există unele diferențe în exegeza lui Aristotel

. *Pierderea comentariilor lui Iamblichus ar trebui* ' în mod firesc, să inducă prudență, dar, așa cum s-a menționat mai sus, se pare că, cel puțin în unele cazuri, el și-a dus interpretarea platonică a lui Aristotel la extreme, până la punctul de a crede că Aristotel nu l-a contrazis pe Platon nici măcar în ceea ce privește doctrina Ideilor. Siriano nu urmează această linie interpretativă și subliniază clar și deschis punctele în care Aristotel s-a îndepărtat de filosofia „pitagoreienilor", criticându-l aspru pentru că nu aderă la doctrina lor despre principii. Criticile aduse lui Platon în *Metafizică* s-au confruntat astfel cu o reacție vehementă. Diferența dintre Aristotel și adevărații pitagoreieni este exprimată de Syrianus ca o distincție între natura „divină" a primului și natura pur „demonică" a lui Aristotel (cf. *In Metaph. 86 7;* 115 *i.5; 168 6; 192. 16* Kroll) (cf. O'Meara, *1989,* p. *12.3).* Este semnificativ faptul că Syrianus afirmă în mod expres că se bazează pe Alexandru din Afrodisia, care oferă baza adecvată pentru explicarea Metafizicii *(In Metaph. 56 12.-16* Kroll). În acest fel, Syrianus acceptă interpretarea lui Alexandru și o ia ca bază a criticii sale la adresa lui Aristotel.

Dacă ne-am opri la aceste observații, nu ar fi ușor de înțeles de ce Siriano i-a atribuit lui Aristotel o asemenea importanță încât să considere studiul său necesar ca studiu pregătitor pentru Platon. În realitate, poziția lui Siriano nu poate fi redusă la o simplă polemică împotriva lui Aristotel, iar un pasaj crucial din opera sa, preluat din prefața la *Metafizica* **XIII** și **XIV** *(In Metaph.* 80 4-81 *14* Kroll *)* dezvăluie o atitudine mai complexă (vezi Saffrey, *1987).* Siriano recunoaște meritele lui Aristotel subliniind mai multe puncte: *a)* tratatele sale logice, morale și naturale; *b)* doctrinele expuse în *Metafizică* despre formele imanente materiei și învățătura despre cauzele transcendente divine și imobile; *c)* faptul că Aristotel este un binefăcător al umanității ca „ghid" *(hegemon)* al acestui tip de cercetare *(* adică, probabil al științei ființei și a principiilor sale) (cf. Frede, *i.009,* p. *35).* O astfel de evaluare pozitivă stă la baza integrării lui Aristotel în *programa platonică* . Pe de altă parte, spre deosebire de Iamblichus, Syrianus nu-l pitagorizează complet pe Aristotel; dimpotrivă, el subliniază cu emfază punctele în care Aristotel nu și-a finalizat în mod satisfăcător întreprinderea și s-a distanțat de tradiția pitagoreică în ceea ce privește primele principii. Potrivit lui Syrianus,

Aristotel, la fel ca Syrianus și Proclus, s-a împiedicat să înțeleagă doctrina „pitagoreică” a principiilor prin înțelegerea greșită a modului în care sunt înțelese Unu-ul, diada și numărul. Motivul acestei erori este că Aristotel a aderat la punctul de vedere obișnuit al oamenilor, fără a se ridica la o considerație metafizică autentică: poziția insuficientă a lui Aristotel este, prin urmare, determinată de presupoziții epistemologice înșelătoare care l-au determinat să presupună ca punct de plecare al investigației sale opiniile acceptate de oamenii de rând (vezi D'Ancona, 2005, p. 32; despre poziția anti-aristotelică a lui Sirianus și Proclus, vezi Helmig, 2012, pp. 205-21). Aceasta explică atât plasarea introductivă a învățăturii lui Aristotel, cât și inadecvarea acesteia în ceea ce privește cele mai profunde întrebări filosofice.

În ciuda unor încercări de reevaluare a semnificației sale filosofice, critica lui Syrianus se situează la un nivel diferit (și mult mai superficial) față de cea a lui Plotin. Plotin dezvoltă o critică internă complexă a lui Aristotel, începând cu doctrinele dezvoltate de Aristotel și comentatorii săi și evidențiază aporii și contradicțiile acestora, exploatând în acest scop dezbaterile tradiției anterioare. În cele din urmă, el sugerează că presupunerile platonice privind substanța și cauzalitatea sunt singura modalitate viabilă de a rezolva aceste dificultăți, satisfăcând în același timp cerințele stabilite de Aristotel însuși. Syrianus nu conține nimic din toate acestea: acest lucru este demonstrat de însuși faptul că acceptă doctrina aristotelică a principiilor fizice, chiar dacă le consideră insuficiente, deoarece trebuie integrate cu adevăratele cauze transcendente platonico-pitagorice. Critica lui Plotin asupra esențialismului lui Aristotel este complet absentă. Considerații similare pot fi făcute și pentru atitudinea lui Proclus care, exact ca și Syrianus, este aspru critic la adresa lui Aristotel, dar în realitate acceptă teoriile hilomorfismului aristotelic, cu specificarea că acestea sunt incomplete și trebuie integrate cu o luare în considerare a cauzelor transcendente și paradigmatice autentice omise de Aristotel (Steel, 2003; Falcon, 2012, pp. 156-61).

În general, interesul Școlii din Atena pare să fi fost îndreptat mai mult spre exegeza teologică a lui Platon decât spre interpretarea lui Aristotel (școala era, la urma urmei, un cerc păgân cu conotații religioase). Aceasta nu înseamnă însă că Aristotel a fost neglijat, iar printre ultimii exponenți ai platonismului atenian îl găsim pe unul dintre cei mai mari comentatori ai lui Aristotel, Simplicius din Cilicia. Opera lui Simplicius este impresionantă: marile sale comentarii la Categorii, la Fineas (acest comentariu gigantic are, în ediția pregătită de Hermann Diels în două volume, aproape 1400 de pagini) (vezi Diels, 1882; 1895), la De caelo, precum și

În al treilea rând, există o controversă în ceea ce privește autenticitatea unui comentariu la *Deanima* , pe care cercetătorii tind acum să-l atribuie lui Priscianus Lydus (un alt dintre ultimii platonicieni ai Atenei) . Comentariile lui Simplicius nu oferă niciun element filosofic de mare noutate în comparație cu cele mai vechi: *Comentariul la Categorii* se bazează în mare măsură pe cel al lui Iamblichus, în timp ce cercetări mai recente ne-au permis să apreciem dependența Comentariului *la Fizică* de Alexandru din Afrodisia (Simplicius, însă, îl normalizează pe Alexandru adaptându-și exegeza într-o manieră platonizată: vezi Rashed, 2011) . Cu toate acestea, comentariile lui Simplicius sunt fundamentale din mai multe motive. În primul rând, el oferă o cantitate considerabilă de informații despre cea mai veche tradiție, de la presocratici la neoplatonism . Fără Simplicius, cunoștințele noastre despre filosofia greacă ar fi mult mai sărace (este suficient să ne amintim că îi datorăm lui Simplicius o bună parte din fragmentele care au supraviețuit din poemul lui Parmenide, pe care îl citează în *Comentariul său la Fizică).* Privite retrospectiv, operele lui Simplicius apar ca niște mari *rezumate* ale filosofiei grecești, ajunsă acum la concluzia sa; filosofia este complet rezolvată în exegeză (Baltussen, 2010). Mai mult, comentariile sale oferă cea mai completă și articulată prezentare a presupozițiilor exegetice ale platonismului grec târziu, și aceasta chiar dacă acestea nu au apărut din practica didactică (Hadot, *1990;* Golitsis, 2008, pp. *18-22*) . Introducerile ilustrează diversele întrebări preliminare pentru lectura lui Aristotel, iar un accent deosebit (cu siguranță mai mare decât este evident la Syrianus) este pus pe necesitatea ca bunul exeget să evidențieze armonia dintre Aristotel și Platon - (vezi, de exemplu, *In Cat.* 7 *29-31* Kalbfleisch). De aici și tendința sistematică - (regăsită în toate comentariile sale) de a atenua tensiunile dintre Aristotel și Platon, încercând să demonstreze acordul lor chiar și în cazurile în care dezacordul pare evident. Apărarea lui Simplicius a eternității lumii și a doctrinei celui de-al cincilea element împotriva creștinului Ioan Filopon constituie cel mai faimos exemplu al poziției exegetice a lui Simplicius și cel care ne permite cel mai bine să evaluăm implicațiile sale, nu doar filosofice, ci și religioase și, într-un sens mai larg, ideologice (Falcon, *2012,* pp. *168-71*) .

Rolul lui Aristotel în neoplatonismul atenian târziu nu se limitează la aspectele prezentate aici. Așa cum s-a menționat la Plotin, poziția lui Aristotel este de fapt mai centrală decât pare la prima vedere, iar dacă sunt citite cu atenție, operele lui Syrianus, Proclus și ale discipolilor lor dezvăluie o prezență extinsă a conceptelor și doctrinelor peripatetice, preluate și adaptate într-un context diferit. Ca și în cazul lui Plotin, studiul lui Aristotel afectează însăși modul în care acești autori își concep metafizica: în special, criticile aduse doctrinei

Ideilor și Principiilor îi determină să formuleze aceste doctrine într-un mod din ce în ce mai amănunțit și articulat, astfel încât să evite aporii remarcate de Aristotel (Menn, 2012; d'Hoine, Michalewski, 2012).

Școala din Alexandria

Separarea clară dintre Școala din Atena și Școala din Alexandria, formulată în urmă cu aproximativ un secol de Karl Praechter (1910; 1912), a fost discutată și criticată de mai multe ori în ultimii ani (vezi Hadot, 1990; **CAPITOLUL** 10, pp. 215-8). Relațiile strânse de ucenicie și, chiar, de rudenie dintre exponenții platonismului alexandrin și atenian contrazic singure concluzii prea peremptorii asupra diversității pozițiilor lor (Saffrey, Westerink , 1968, pp. XIV-XV, **L;** despre Simplicio, vezi Baltussen, 2010, p. 711). De asemenea, este în discuție teza, tot din vremea lui Praechter, conform căreia platonicienii alexandrini, spre deosebire de cei din Atena, au fost influențați de creștini, dând învățăturii lor filosofice o formă simplificată și adaptată presupozițiilor monoteismului. În *Viața lui Isidor,* de fapt, Damascius îl critică pe Amonius pentru că a ajuns la un acord cu autoritățile creștine din Alexandria, dar natura exactă a acestui acord și impactul său asupra învățăturii filozofice a lui Amonius sunt subiect de dezbatere (vezi Sorabji, 2004a, pp. 23-4; Blank, 2010, pp. 657-60).

Deși este de preferat să se evite o diviziune prea rigidă între școlile din Atena și Alexandria, ignorarea sau minimizarea diferențelor, chiar foarte pronunțate, dintre aceste orientări ale platonismului târziu duce la concluzii potențial înșelătoare. Chiar și cu clarificări adecvate, reconstrucția generală a lui Praechter apare încă, cel puțin parțial, convingătoare (vezi D'Ancona, 2005; Golitsis, 2008, p. 9, nota 9). În ceea ce privește receptarea lui Aristotel, ceea ce îi separă pe platonicienii din Atena de cei din Alexandria este însăși forma literară a comentariilor lor . Comentariile platonicienilor alexandrini sunt, în mare măsură, o emanație directă a învățăturii lor (deschisă și studenților creștini și lipsită de conotațiile păgâne „identitare" tipice neoplatonismului atenian). De fapt, deținem un singur comentariu despre Aristotel scris de Ammonius și destinat publicării, cel despre *De interpretatione?.* Toate celelalte comentarii care au supraviețuit provin în schimb din notițe luate de studenți în timpul lecțiilor: acestea sunt, prin urmare, descrise ca comentarii **apo tesphones** (adică „provenind de la vocea" lui Amonius). Comentariile *la* Isagoga lui Porfirie, la *Categorii* și la *Prima Analitică,* scrise de studenți anonimi, sunt transmise în această formă. Comentariul la *Metaph.* **I-VII** a fost scris de Asclepius, iar cele la

Prima și a doua *Analitică , *De generatione et corruptione** și **De ani* de* Ioan Filopon (uneori cu propriile adăugiri: vezi Golitsis, 2008, pp. *26, 28-9*). Alte scrieri s-au pierdut, dar au rămas mărturii importante : printre acestea se remarcă lucrarea în care Amonius a demonstrat că zeul lui Aristotel nu este doar cauza finală, ci și cea eficientă a lumii (vezi Blank, 2010, p. *662)* . Printre studenții lui Amonius s-au numărat Asclepius din Traile, Ioan Filopon, Simplicius și, probabil, Olimpiodor: toți au scris comentarii despre Aristotel. Comentatorii David și Elias sunt în general considerați studenți ai lui Olimpiodor, iar numele lor sugerează o origine creștină, chiar dacă identitatea acestor comentatori și autorul unora dintre lucrările lor rămân dezbătute (Opsomer, 2010).

Comparativ cu comentariile lui Syrianus și Simplicius, cele ale lui Ammonius sunt mult mai puțin caracterizate de prezența doctrinelor teologice neoplatonice . După cum s-a menționat mai sus, rămâne destul de dificil de stabilit dacă acest lucru relevă alegeri doctrinare diferite ale lui Ammonius de cele ale platonicienilor atenieni sau dacă divergențele pot fi cumva atenuate prin referire la contextul pasajelor examinate din când în când. În realitate, unele diferențe par a fi nu doar prezente, ci extrem de semnificative. De exemplu, Ammonius, spre deosebire de Syrianus, nu se opune criticii Ideilor lui Aristotel, ci susține că aceasta este îndreptată împotriva unei interpretări greșite a doctrinei platonice, furnizată de acei exegeți care au conceput Formele ca „ipostatizări" ale speciilor naturale (Asclepius, *In Metaph. 166 23-167 26* Hayduck). Cu toate acestea, potrivit lui Ammonius, Aristotel nu argumentează împotriva interpretării corecte a Ideilor ca „rațiuni demiurgice" existente în mintea zeului creator. Nu numai că atitudinea lui Amonius este diferită de cea a lui Syrianus și Proclus, dar însăși concepția Ideilor ca fiind internă demiurgului presupune o doctrină metafizică mai schematică și simplificată decât cea a platonicienilor atenieni (D'Ancona, *2005,* pp. *35-6)* . La fel de diferită de cea a lui Proclus (conform căruia numele aparțin în primul rând Formelor inteligibile) este doctrina semantică a lui Amonius, care urmează îndeaproape pe cea a lui Porfirie din *Comentariul la Categorii:* pentru Amonius, de fapt, limbajul se referă în primul rând la obiecte *sensibile* (cf. Ammonius, *In Cat.* 11 11-14 Busse) (Van den Berg, 2008, pp. *205-6)* .

Ioan Filopon este un caz deosebit de interesant. Elev al lui Amonius, a fost autorul unor comentarii la Aristotel, dar și al unor tratate științifice și filosofice (în special tratatul *Despre eternitatea lumii împotriva lui Proclus,* care a supraviețuit, și *Împotriva lui Aristotel,* pe care îl putem reconstitui prin Simplicius) și, în final, al unei bogate producții teologice (vezi Sorabji, 2010 [1]) . Polemica sa deschisă împotriva lui Proclus mărturisește o atitudine incompatibilă cu cea a platonismului atenian. S-a emis însă ipoteza că Filopon și-a schimbat poziția în urma evenimentelor care au dus la închiderea școlii platonice din Atena în *529* (anul publicării tratatului său Despre *eternitatea lumii împotriva lui Proclus)* : abia atunci s-a distanțat de platonismul lui Amonius și a îmbrățișat creștinismul (Verrycken, *1990; 2010*) . Această ipoteză (care distinge clar între un „Philoponus 1”, un neoplatonician al școlii amoniane, și un „Philoponus *2”* , un creștin, caracterizat prin idei filosofice incompatibile), a fost însă criticată convingător. Este mult mai probabil ca Philoponus să fi fost creștin pe tot parcursul carierei sale filosofice și ca ruptura pe care au emis-o ipoteza unii interpreți nu ar trebui postulată (vezi aici Golitsis, 2008, pp. *27-37).* Într-adevăr, opera lui Philoponus constituie **o** problemă reală pentru cei care susțin continuitatea dintre doctrinele școlii lui Ammonius și cele ale platonismului atenian. Pe de altă parte, Ioan Philoponus apare ca un gânditor original și, în multe privințe, inasimilabil tuturor curentelor platonismului antic târziu ; cea mai clară mărturie a particularității sale este dată de filosofia naturală. Pe lângă controversa privind eternitatea lumii și al cincilea element, Filopon a fost responsabil și pentru formularea unor doctrine inovatoare, expuse în *Comentariul său la fizică,* care au marcat o îndepărtare clară de Aristotel în ceea ce privește teme centrale precum timpul, spațiul, vidul, materia și, mai presus de - toate, mișcarea. Dinamica lui Filopon este deosebit de faimoasă, bazată pe noțiunea de forță cinetică imprimată (*Ximpetus* din tradiția ulterioară: cf. *In Phys. 639-642* Vitelli). Noutatea acestor concepții a putut fi apreciată în mod adecvat doar în secolele următoare. Filopon arată cum filosofia greacă își schimbase până atunci caracterul și intrase în creștinism, aducând în cadrul său, într-un nou context de gândire , principalele probleme care îl caracterizaseră. Cam în aceeași perioadă, Boethius, în Occident, își întreprindea proiectul de traducere și transmitere a lui Aristotel și a aristotelismului în latină (Magee, 2010). Chiar dacă cezurele și clasificările trebuie folosite cu prudență, odată cu acești doi autori declinul filosofiei „antice” pare să se fi încheiat definitiv și se pun bazele tradițiilor secolelor viitoare.

12

Filosofia și teologia neoplatonică

de *Alessandro Linguiti*

Platonismul după Plotin

Între moartea lui Plotin (270 d.Hr.) și dispersarea Școlii din Atena în urma decretelor împăratului Justinian (529 d.Hr.) au trecut peste două secole și jumătate, timp în care gândirea neoplatonică a avut numeroși exponenți proeminenți și multiple puncte de iradiere (vezi **CAPITOLUL** 10) **.** Dezbaterea filosofică care de la sfârșitul secolului **al III-lea** până la începutul secolului al **VI-lea** d.Hr. s-a desfășurat aproape în întregime în cadrul neoplatonismului a fost, prin urmare, bogată și multifațetată, fără a egala însă, nici pe departe, pluralismul pronunțat care caracterizase epoca anterioară lui Plotin. Între secolul **I** î.Hr. și secolul **al II-** lea d.Hr., așa cum am văzut (vezi **CAPITOLUL** 2), au putut coexista imagini concurente și adesea ireconciliabile ale lui Platon: un Platon aristotelic alături de un Platon antiaristotelic, un Platon pitagoreic alături de un Platon sceptic sau chiar un Platon stoic. După Plotin însă, și în limitele teoretice pe care le-a stabilit, diverșii filosofi aparținând școlii platonice au început să se perceapă ca membri ai unei singure familii filosofice, fără diferențe doctrinare sau perspective exegetice care să producă fizionomii radical diferite ale lui Platon.

În scrierile „neoplatoniștilor" (așa cum sunt numiți de obicei conform unei convenții istoriografice moderne, consolidată la începutul secolului al **XIX -lea**) găsim numeroase aspecte conceptuale și metodologice deja prezente în *Enneade:* concepția unui principiu suprem anterior ființei, organizarea ierarhică a realității în funcție de grade crescătoare de multiplicitate , separarea destul de clară între sfera spirituală și cea corporală (cu sufletul acționând ca o balama), importanța centrală a lui *Paimenide* printre dialogurile platonice, utilizarea frecventă a metodei negației (așa-numita „teologie negativă") în descrierea principiului și...

și alții încă. Pe lângă acestea, însă, nu lipsesc inovațiile autentice sau dezvoltările semnificative ale motivelor tocmai menționate, de exemplu în comparația în general mai largă (și adesea mai puțin conflictuală) cu pozițiile aristotelice, în modul de concepere a primului principiu și a relației sale cu realitatea, în proliferarea evidentă a planurilor ipostatice, în articularea internă a ipostazelor în structuri triadice dinamice, în însăși fundamentele eticii , în spațiul rezervat tradițiilor teologice și magico-religioase absente sau aproape absente în opera lui Plotin. În examinarea principalelor teze ale metafizicii, epistemologiei și eticii neoplatonice, se va face referire, cel mai adesea, la pozițiile lui Prodo, care, datorită staturii sale filosofice și amplorii scrierilor sale existente, merită, fără îndoială, o considerație specială; nu trebuie uitată, însă, considerabila sa datorie față de predecesorii săi, Iamblichus (despre care vezi acum, în general, Dillon, *2000) și* mai ales Syrianus.

Interpretarea lui *Parmenide* și a rânduielilor divine

Printre dialogurile lui Platon, *Parmenide a jucat un rol cheie pentru neoplatonici* . Acesta a încheiat *programa* elaborată de Iamblichus, care a inclus studiul propedeutic al unor opere de Aristotel și *Isaegonul lui Porfirie ;* apoi, studiul a zece dialoguri, prezentate într *-o* ordine fixă: *Alcibiade I (* introductiv), *Gorgias și Fedon* (dialoguri etice), *Cratil* și *Teetet (* logic), *Sofistul* și *Omul de Stat (* fizic), *Fedron* și *Simpozionul* (teologic) și, ca punct culminant și rezumat , *Fileb;* în final, în ciclul superior, analiza celor două opere cele mai „inspirate” și venerate , și anume *Timeu* pentru doctrinele fizice și *Parmenide,* mai exact, pentru cele teologice.

Lectura a fost pur de conținut, în sensul că din a doua și mai amplă parte a dialogului, adică din cele opt sau nouă ipoteze asupra celei propuse de Parmenide ca exercițiu dialectic, neoplatonicienii au extras învățături despre ordinele realității generate de Unul supraesențial.1 Prin [aceasta] , ei nu au făcut altceva decât să primească și să dezvolte sugestia conținută în cunoscutul capitol v 1 [10] 8 al Eneadei, unde citim că celei din prima ipoteză, care este unu în sensul cel mai pregnant (vezi *Parmenide* 137c 4), corespunde Unu-Binele; celei din a doua ipoteză, care este unu-multe (vezi *Parmenide* 144e 5), corespunde Ființa sau Intelectul; celei din a treia ipoteză, care este unu și multe (vezi *Parmenide* 155e 5), corespunde Sufletul. Pentru Plotin era

Prin urmare, este posibil să se derive caracteristicile celor trei ipostaze din Parmenide, care indicau în mod semnificativ o creștere progresivă a multiplicității : unu, unu-mulți, unu și mulți (vezi **CAPITOLUL** 9). Dacă Plotin a extins apoi o astfel de interpretare la ipotezele rămase ale dialogului este dificil de spus, pe baza puținelor dovezi oferite de Enneade; este cert, însă, că acest lucru a fost făcut de succesorii săi. Amelius - Proclus este cel care ne informează (vezi In Parm. **VI** 1051 26 și următoarele) - a propus, de exemplu, o împărțire a celei de-a doua părți a dialogului în opt ipoteze, în care a recunoscut următoarea secvență : 1. Unu, 2. intelectul, 3. suflete raționale, 4. suflete iraționale, 5. materie care este dispusă să participe la forme, 6. materie ordonată , 7. materie pură, 8. formă unită cu materia. Pentru Porfirie, care a introdus pentru prima dată împărțirea în nouă ipoteze, ierarhia realității era în schimb: 1. primul Dumnezeu, 2. planul inteligibil, 3. sufletul, 4. corpuri ordonate, 5. corpuri dezordonate, 6. materie ordonată, 7. materie dezordonată, 8. forme unite cu materia considerate în substratul lor, 9. forme unite cu materia considerate în sine. Iamblih, așadar, a decis să nu rezerve prima ipoteză exclusiv principiului suprem, adică Unului, ci a plasat în cadrul ei și „ceilalți zei", adică henadele.

o ordine specifică a realității fiecărei ipoteze , nu iau în considerare adevărata diviziune care trece prin ipoteze: primele cinci, sub presupoziția că Unul există, afirmă existența efectivă a tuturor celorlalte grade de realitate, în timp ce ultimele patru, sub presupoziția că Unul nu există, neagă pur și simplu existența unui număr egal de realități. Pentru Proclus, această interpretare adevărată a lui Parmenide și-a croit drum prin reflecțiile lui Teodor din Asine, un filosof neidentificat din Rodos, Plutarh din Atena (a cărui ierarhie „pozitivă" era: 1. Dumnezeu, 2. Intelectul, 3. Sufletul, 4. Formele unite cu materia, 5. Materia) și, în final, Sirian, care a avut meritul, printre altele, de a intui că ceea ce este afirmat în a doua ipoteză este negat în prima, cu scopul de a evidenția transcendența absolută a primului Dumnezeu.

Determinațiile (ființa, multiplul, întregul, părțile, figura etc.) negate în prima ipoteză a lui Parmenide și afirmate în a doua îndeplinesc, așadar, funcții decisive: pe de o parte, ele semnalează transcendența inefabilă a primului Dumnezeu, a Unului (despre care, conform dictatelor teologiei negative , orice caracter sau atribut trebuie negat), pe de altă parte, se spune că „generează" în ordinea corectă clasele divine ulterioare Unului și le dezvăluie caracteristicile specifice:

Dar dacă într-un singur dialog platonician trebuie observat caracterul atotcuprinzător și integral al teologiei și caracterul ei continuu de la început până la întreaga serie numerică a zeilor, acesta poate fi numit un paradox, iar ceea ce vom spune va fi evident doar celor care vin din propria noastră vatră; și totuși trebuie să îndrăznim, din moment ce am întreprins un astfel de raționament, să le spunem celor care ridică aceste obiecții: „Îl cereți pe *Parmenide* și vă imaginați în minte gândurile misterioase ale acelui dialog. Căci în acest dialog toate genurile divine pornesc în ordine de la prima cauză și își dezvăluie legătura reciprocă; genurile superioare, connaturale Unului și originar, au primit forma existenței unitare, simple și ascunse; genurile inferioare, în schimb, se înmulțesc prin fragmentare și, în timp ce cresc în număr, își diminuează puterea în comparație cu genurile superioare; în cele din urmă, genurile medii, conform relației lor adecvate , sunt mai complexe decât cauzele lor și mai simple decât efectele lor. Și, pe scurt, toate axiomele științei teologice sunt perfect dezvăluite în acest dialog, iar toate lumile divine sunt arătate în continuitatea venirii lor în existență, iar dialogul nu este altceva decât o celebrare a generării zeilor și a ființelor care există în vreun fel pornind de la cauza de nedescris și de necunoscut a universului" (Proclus, *Theol. plat.* I 7) 31 7-2,7 Saffrey-Westerink; trans. Casaglia in Casaglia, Linguiti, 2.007) •

Respectând, mai mult sau mai puțin fidel, schița stabilită de a doua parte a *Parmenidei,* Proclus dezvoltă apoi lunga lanț de ordine ale zeilor (cauzele incorporeale ale realității), cu Unu la vârf, urmat de henadele divine și cele două principii ale limitei și nelimitatului, care, unindu-se în „amestecat", vin să formeze ființa, sau prima triadă a zeilor inteligibili. Aceasta este formată tocmai de limită, care are o funcție predominantă, de nelimitat și de mixt; în timp ce a doua triadă, care prezintă aceleași elemente cu predominanța nelimitatului, corespunde vieții; a treia triadă, în sfârșit, caracterizată prin prevalența mixtului asupra limitei și nelimitatului, corespunde intelectului. Urmează cele trei triade ale zeilor inteligibil-intelectivi, de asemenea, inspirate în mod clar de categoriile Parmenidei : unu-alteritate-ființă; unu/multiple-întreg/părți-limită/nelimitat; posesia extremelor - posesia perfecțiunii - posesia figurii. Apoi există hebdomadele (adică un grup de șapte) ale zeilor intelectuali, formate din triada zeilor originari (cu Cronos drept cauză paternă, Rea drept cauză generativă și Zeus drept cauză demiurgică), monada separatoare și triada Cureților sau a zeilor necontaminați. În abordarea progresivă (dar foarte lentă!) a cosmosului sensibil, găsim apoi patru triade de zei supramundani și tot atâtea triade de zei supramundani-intramundani; în final, există clasele de zei intramundani, de suflete divinizate, de suflete demonice și, în final, de suflete parțiale.

La rădăcina acestei stratificări complexe a ordinelor divine se află o nevoie distinct ierarhică, combinată cu dorința de a diferenția fiecare nivel al realității

prin propriile caracteristici și funcții. Accentul, cu alte cuvinte, pare să fie pus mai mult pe alteritate decât pe identitatea ordinelor divine și, prin urmare, viziunea neoplatoniștilor din antichitatea târzie nu poate fi numărată printre formele panteismului integral: divinul, este adevărat, este subiectul metafizic primar care operează la fiecare nivel al realității, dar nu trebuie conceput ca omogen și întotdeauna identic cu sine însuși, ci mai degrabă ca gradat în funcție de diferite aspecte și prerogative.

Pe de altă parte, neoplatonicienii au dorit, de asemenea, să sublinieze energic caracteristicile unificatoare ale realității (și ale divinului) și, în acest scop, au folosit o serie de dispozitive teoretice menite să corecteze imaginea stratificării în compartimente rigide schițate mai sus. În primul rând, au încercat să moduleze diferențele cât mai mult posibil, făcând trecerile de la un nivel la altul cât mai nuanțate posibil. În acest sens, trebuie interpretată recurgerea frecventă la schemele conceptuale ale medierii și predominanței . Prima constă în faptul că procesiunea (sau emanația) de la superior la inferior se realizează constant prin termeni intermediari: „în niciun caz, de fapt, procesiunile nu au loc fără intermediari *[ouk amesos],* ci mai degrabă prin realități similare și afine” (Proclus, *El theol.* § 75 152 30-31 Dodds; vezi și §§ 28-29). O regulă care se aplică numeroaselor clase divine care, ocupând poziția mediană a unei structuri triadice, combină în ele însele caracteristicile claselor imediat precedente și imediat următoare (gândiți-vă la zeii inteligibil-intelectivi sau la cei supramundani-intramundani). Schema predominanței, în schimb, produce, pornind de la o triadă originală, o serie conectată de trei structuri triadice analoage, în prima dintre care predomină primul membru al triadei, în a doua pe al doilea și în a treia pe al treilea.

Totuși, nu se face pe deplin dreptate exigenței neoplatonice pentru o unitate profundă a realității dacă se bazează exclusiv pe o astfel de strategie a „salturilor minimale”, care se traduce printr-un lanț de verigi foarte asemănătoare, este adevărat, dar totuși discrete. În schimb, în modul de a concepe relațiile dintre cauză și efect, dintre superior și inferior, neoplatonismul își desfășoară cele mai bune argumente în favoarea continuității și conexiunii organice a întregului, precum și a dinamismului său intern. Să ne reamintim, pentru început, principiul corespondenței universale, conform căruia „totul este în toate, dar în fiecare după natura sa” (Prodo, *El. theol.* § 103 *92 13* Dodds), atestat explicit pentru prima dată la Numenius (fr. *41* des Places), și apoi adoptat de toți principalii neoplatonieni (cf., de exemplu, Plotin, *Enn.* **V** 8 [31] *4;* Porphyry, *Sent.* 10; Iamblichus *apud* John Stobaeus, *Anth.* **I** *365 9-19* Wachsmuth; Syrianus, *InMetaph.* 81 38 și următoarele Kroll; Prodo, *In Tim.* **I** *426 20* și următoarele Diehl). În conformitate cu această

regulă fundamentală, esența cauzei se regăsește de fiecare dată în efect și se propagă mai departe în măsura în care devine cauza unor noi efecte. Astfel, pe de o parte, identitatea este păstrată, pe de altă parte, este generată diferența, întrucât fiecare efect, ca atare, este ontologic inferior cauzei. Această schemă este clarificată și aprofundată în triada neoplatonică fundamentală : permanență-procesiune-conversie, care guvernează procesul de cauzalitate în fiecare sector al realității. Din perspectiva cauzei active, avem, așadar, faze de permanență în sine, de ieșire din sine și de întoarcere la sine; din perspectiva produsului, găsim în mod similar o permanență a efectului în origine, o distincție față de aceasta prin distanțare și, în final, o întoarcere la ea, produsă în cele din urmă de prezența persistentă a cauzei în structura esențială a efectului: „tot ceea ce provine din ceva este în esență convertit spre lucrul din care provine" (Prodo, *El theol. § 31* Dodds). Unitatea fundamentală a realității, precum și mișcarea de ieșire din principiu și de întoarcere la acesta, este așadar asigurată de permanența cauzei în efect și, în mod corespunzător, de faptul că efectul este preconținut în cauză (în care se găsește deja „într-un mod ascuns", „într-un mod unitar", „în maniera cauzei" etc.): „Ce ar putea subzista de fapt care să nu fie preconținut în maniera cauzei în universalii ?" (Prodo, *lheol.piai.* **IV** *12 39 13-14* Saffrey-Westerink; trad. Linguiti în Casaglia, Linguiti, *2007;* cf. și **IV** 10 *34 12-23;* **VI** *2 10 18-29;* **VI** *3 19 4-20 4* Saffrey-Westerink).

Între cauză și efect, între inferior și superior, nu există niciodată o ruptură clară; dimpotrivă, în ciuda distincției, se menține o profundă asemănare a ființei. Pentru a exprima această identitate în diferență, Prodo subliniază adesea în mod special centralitatea categoriei de similaritate , un adevărat element universal de conexiune și dinamism:

> Căci prin asemănare toate lucrurile se unesc între ele și puterile pe care le posedă se transmit unele altora; și prin ea primele ființe își lasă cu generozitate darul să strălucească asupra celorlalte, efectele se stabilesc în cauze, iar în lume observăm o împletire indisolubilă, o comunitate universală și o legătură de agenți și pacienți. Și într-adevăr, în efecte cauzele lor generatoare se găsesc în virtutea asemănării, în timp ce cele generate care provin din ele se găsesc subzistând în cauze, în îmbrățișarea lor; și astfel, toate lucrurile sunt una în cealaltă, iar ceea ce adună totul laolaltă este asemănarea. Și apoi, conform acestui raționament, realitățile cerești își revarsă cu generozitate emanațiile *aporrhoiai* celor de aici jos, în timp ce realitățile sublunare - participă la perfecțiunea care este a lor, făcându-se într-un fel similare cu realitățile cerești (Proclus, *Theol. plat.* VI 4 *2.2.* 2.7-2.3 13 Saffrey-Westerink; trad. Linguiti în Casaglia, Linguiti, 2.007).

Și tocmai în virtutea similarității sunt determinate atât continuitatea care, pornind de sus, asigură legătura dintre diferitele planuri ale realității, cât și coeziunea care leagă entitățile care aparțin aceluiași plan: «Seriile legate coboară de sus către realitățile ultime, dat fiind că cele inferioare oferă întotdeauna o imagine a puterilor care le preced; deși procesiunea slăbește asemănarea, atunci, toate ființele - chiar și cele care participă la ființă în modul cel mai obscur - păstrează totuși o asemănare cu cauzele prime și se află în simpatie reciprocă între ele și cu cauzele lor principiale» (Proclus, *1heol. plat.* **VI** 4 23 13-23 Saffrey-Westerink; trad. Linguiti în Casaglia, Linguiti, 2007; cf. și **IV** 2. 13 3-18; **VI** 3 13 2.2. și următoarele Saffrey-Westerink) .

Unul și Primele Principii

În ceea ce privește natura primului principiu al realității, neoplatoniștii și-au exprimat alternativ aderarea sau divergența față de tezele lui Plotin sau, mai bine, au subliniat una sau alta dintre caracteristicile tezei Unului lui Plotin. Cele mai interesante poziții pe această temă sunt, fără îndoială, din motive opuse, cele ale lui Porfirie, pe de o parte, și cele ale lui Iamblichus și Damascius, pe de altă parte; dar merită menționate și modalitățile prin care Proclus a căutat să restabilească un fel de ortodoxie plotiniană.

În concepția lui Porfirie despre primul principiu, aspecte contradictorii par să coexiste: absolut și relativ, necoordonat și coordonat, transcendent în raport cu ființa și ființa în cel mai înalt grad. Aceste oscilații se datorează probabil eșecului de a reconcilia exigențele plotiniene cu elemente tipice platonismului precedent, în care Porfirie se formase înainte de ucenicia sa romană cu Plotin. Cert este că, în timp ce în *Propoziții,* Unul, așa cum se întâmplă în general în *Enneade,* este ținut riguros separat de celelalte ipostaze, în alte părți Porfirie îl consideră echivalent cu *hyparxisul,* ființa pură anterioară oricărei determinări, care corespunde într-un fel capului posterior al triadei inteligibile ființă-viață-gândire. Chiar și în Comentariul anonim *la Parmienide* din palimpsestul din Torino, atribuibil lui Porfirie sau, în orice caz, unui autor influențat de ideile sale (vezi Linguiti, *1995,* pp. *78-91),* apare concepția Unului ca acțiune pură, parțial asimilabilă intelectului, și ca „ființă” pură *(einai)* , anterioară oricărei - determinări, care precede „ființa” *(on),* adică ființa determinată a Ideilor inteligibile: „Atenție, însă, ca Platon să nu vorbească și în enigme, întrucât Unul de deasupra esenței și Ființei nu este nici Ființă, nici esență, nici activitate; mai

degrabă, acționează și este el însuși acțiune pură, astfel încât este și Ființa însăși anterioară Ființei [...]. Deci ființa este dublă: una preexistă Ființei, cealaltă este produsă de Unul care este deasupra, care este Ființa în sens absolut" (Anonim, *In Parm.* XII *22-32;* trad. Linguiti, *1995).*

Mai presus de toate, luând în considerare aceste caracteristici, se poate explica succesul mai mare de care s-a bucurat în Occidentul creștin (ne gândim mai ales la cazul lui Marius Victorinus, dar și, în cele din urmă, la cel al lui Augustin) versiunea porfiriană a neoplatonismului: împotriva concepțiilor care accentuau caracteristicile transcendenței absolute și ale simplității principiului, teologii creștini s-au simțit și ei autorizați de Porfirie să-i confere lui Dumnezeu caracterul pozitiv al plenitudinii ființei.

Iamblichus a ales o cale complet diferită, hotărând să plaseze un principiu și mai înalt înaintea principiului Unu al lui Plotin. În trei pasaje din tratatul său - Despre *primele principii,* Damascius asociază în mod expres numele lui Iamblichus cu următoarea ierarhie a principiilor supreme: principiul total inefabil *(aporrhetos)* sau inefabil *(arrhetos)* precede Unul propriu-zis, care, la rândul său, precede o pereche de principii, limita și nelimitatul ; Aceste ultime două, împreună cu un al treilea principiu subordonat, care este „amestecul" sau „ființa unică", constituie în final prima triadă inteligibilă : „După aceasta, propunem spre examinare și această altă întrebare, și anume, dacă primele principii anterioare primei triade inteligibile sunt două, cel total inefabil și cel care nu este coordonat cu prima triadă, așa cum a susținut marele Iamblih în cartea a douăzeci și opta a *Teologiei sale Caldeene Desăvârșite;* sau dacă, așa cum au judecat majoritatea celor de după el, prima triadă a inteligibilelor rezultă din principiul inexprimabil și unic. Sau, vom merge mai jos și dincolo de această ipoteză și vom spune, împreună cu Porfirie,

că principiul unic al tuturor lucrurilor este tatăl triadei inteligibile? (Damascius, *Deprinc.* II 1 *4-13* Combès-Westerink; trad. Linguiti, *1990;* cf. și **II** *25 15-17; 28 1-6).*

Mărturia lui Damascius este de o importanță capitală, întrucât autorul teoriei unui principiu anterior Unului de către Iamblichus nu ar putea fi dedus cu certitudine din celelalte surse care au supraviețuit: un pasaj din așa-numitele *Mistere ale Egiptenilor* (**vm** *2)* (cf. **CAPITOLUL** 10, p. *221),* o lucrare a lui Iamblichus sau a școlii sale și două pasaje în care Proclus își asumă, într-adevăr, o poziție critică față de această doctrină, fără a o atribui însă unui autor anume. În *Elementele de teologie ale lui Proclus* citim, de fapt: „și nu există nimic altceva deasupra Unului; căci Unului și Binele sunt același lucru și, prin urmare, este principiul tuturor, așa cum s-a demonstrat" (§ *20 22 30-31* Dodds). Chiar și într-un pasaj din *Comentariul la Paimenide* (VII *1143 27-1144 31* Steel) existența unei cauze anterioare Unului este discutată și în cele din urmă respinsă, iar nici în acest caz numele lui Iamblichus nu apare, dar este dificil de crezut că o doctrină de o asemenea importanță a fost introdusă într-un scop pur dialectic, adică fără a avea în minte un antagonist foarte specific; iar acesta din urmă, bazat pe mărturia lui Damascius, nu poate fi altul decât Iamblichus. Nu cunoaștem direct motivele care l-au determinat pe Iamblichus să postuleze existența unui principiu suprem anterior Unului , dar este probabil că a simțit nevoia de a se asigura că principiul suprem al realității avea o transcendență absolută, superioară celei de care se bucură Unului, care este făcută, într-un anumit sens, imperfectă și nu complet transcendentă prin faptul de a exista și de a fi gândit în raport cu mulțimea. Motive de acest fel, cel puțin, au fost cele care, aproximativ trei secole mai târziu, l-au determinat pe Damascius să propună din nou, probabil dezvoltând , teza lui Iamblichus. Reflecțiile lui Proclus asupra Unului se prezintă în esență ca un fel de reformă a abaterilor care avuseseră loc în școala neoplatonică. Într-o probabilă polemică cu Iamblichus, așa cum tocmai am văzut, Proclus exclude de fapt posibilitatea existenței oricărui alt principiu deasupra Unului; pentru a contracara pozițiile de tip porfirian, însă, el reiterează simplitatea și inefabilitatea Unului, criticând , în *Comentariul la Paimenide* (VII 1105 25-1108 15 Steel), acei filosofi care, nemulțumiți de descrierea goală oferită de teologia negativă, atribuie principiului o natură și proprietăți determinate. Este adevărat, recunoaște Proclus, că în fiecare grad de realitate, inclusiv în materie, este posibil să percepem prezența Unului, fundamentul universal al tuturor lucrurilor, dar nu trebuie să uităm că este un fundament liber de orice pluralitate,

care creează conform unei singure cauze, într-o formă simplă și unitară, neconținând în sine, nici măcar într-o formă „ascunsă” sau „seminală”, realitatea sau cauzele acesteia (cf. de exemplu Proclus, *Theol.plat.* **II** 5 *39 22-24; 6 41 16-17* și *43 4-6; 10 62 5;* **III** *2 10 21-23* Saffrey-Westerink). Comparativ cu Unu-ul lui Plotin, care „preconține” Ideile-Intelectele ce se manifestă pe deplin doar pe planul ulterior al realității, Unu-ul lui Proclus este, în simplitatea sa absolută, lipsit de orice conținut determinat.

Modul în care Unul își exercită acțiunea cauzală este, de asemenea, radical diferit: în timp ce în procesul emanativ al lui Plotin, cauzele progresiv mai puțin perfecte produc efecte progresiv mai puțin bune sau perfecte (în conformitate cu legea așa-numitei „degradări progresive”), în schema lui Proclus, principiile superioare, în primul rând Unul, au, în ceea ce privește orice efect, o putere cauzală mai mare decât cauza sa proximă, iar influența lor se extinde mai departe de-a lungul scalei ontologice (cf. Proclus, *El. theol. § 56*) . Prin urmare, dacă Unul lui Plotin generează direct doar Ființa-Intelect și indirect toate gradele ulterioare de realitate , Unul lui Proclus este cauza primară a tuturor gradelor inferioare de realitate și, prin urmare, merită și mai mult calificarea de cauză „universală”.

Entitățile care radiază inițial din Unu, ca o consecință a unui act productiv perfect unitar, nu sunt încă structurile inteligibile , ci mai degrabă henadele (cf. în special Proclus, *El . theol. §§ 113-165* Dodds și *Theol.plat.* **III** *1-6* Saffrey-Westerink; fundamentele doctrinei datează cel mai probabil de la Syrianus, dacă nu chiar deja de la Iamblichus, așa cum susține Dillon, *1972*) . Dintre acestea, spre deosebire de Unu, este posibil să se ofere determinanți pozitivi în conformitate cu a doua ipoteză a *Pairmenidelor;* datorită caracteristicilor lor, henadele constituie o punte între henologie, sau doctrina Unului, și ontologie, întrucât ele sunt cele care reglează relația cu planul realității constituit de Ființă și intelect, în timp ce Unu rămâne intact în separarea și simplitatea sa absolută. Deși unitare și în întregime similare principiului, henadele sunt cauzele primei apariții a pluralității și diferenței, întrucât sunt multiple ca număr și fiecare posedă proprietățile arhetipale distinctive ale claselor de ființe ideale care depind de ele. Spre deosebire de Unu, care este „neparticipat”, henadele sunt de fapt entități „participative” și, ca atare, progenitoarele diferitelor ordine „participative”; adică, ele îndeplinesc, la un nivel superior al realității, aceeași funcție îndeplinită de formele ideale în raport cu lucrurile sensibile: nefiind încă ființe sau intelecte, ele sunt cauzele unitare, dar distincte de Unu, ale formelor și intelectelor inteligibile.

Imediat după Unu și chiar înainte de henade se plasează perechea de principii constituită de limită și nelimitat, care avusese o importanță notabilă în tradiția pitagoreo-platonică (și a cărei prioritate față de henade nu este ușor de înțeles; vezi D'Ancona, 1992). Limita și nelimitatul au început să joace un rol semnificativ în neoplatonism, mai ales începând cu Iamblichus, care a promovat renașterea motivelor pitagoreice (vezi O'Meara, 1989) și a plasat, după Principiul inefabil și Unu, această pereche de principii, plasând-o înaintea sferei ființei. După el, Syrianus și Proclus au urmărit categoriile fundamentale ale ființei până la cele două principii: limita (numită și „monadă” de Syrianus și „limită în sine” de Proclus) este cauza și originea identității, similarității, egalității, determinării, permanenței, măsurii, simetriei, uniunii, coerenței etc.; în timp ce nelimitatul („diada” sau „nelimitatul în sine”) este cauza și originea diferenței, disimilarității, inegalității , indeterminației, multiplicității, procesiunii, diviziunii etc. În sistemul Proclean, sarcina de a origina toate entitățile și opozițiile care se manifestă în ele revine celor două principii, care vin imediat după Unu (vezi de exemplu Proclus, *Theol. plat.* **III** 7-9, în special 8 30 15-16 Saffrey-Westerink). Acțiunea limitei și a nelimitatului se extinde, așadar, la toate gradele de realitate: intelectul, de exemplu, derivă din limită pentru că este uniform, complet și garantează stabilitatea paradigmelor ideale, dar și din nelimitat, pentru că este capabil să producă etern totul, menținându-și în același timp puterea intactă; în lumea devenirii, așadar, limita este cauza numărului finit de specii și a identității lor constante, nelimitatul varietății și mutabilității indivizilor; în cele din urmă, în toate entitățile naturale, percepem prezența limitei în formă, a nelimitatului în materie. O astfel de concepție dualistă asupra realității nu este comparabilă cu ceea ce găsim la Plotin, pentru care multiplicitatea realității se datorează în esență desfășurării progresive a Unului în sine și nu acțiunii unui principiu specific, cum ar fi nelimitatul în sine, direct - responsabil pentru ceea ce este diferit de Un. Totuși, nu trebuie să credem că aceste dezvoltări subminează abordarea monistă a filosofiei neoplatonice: pentru Proclus și ceilalți neoplatoniști, Unul continuă să fie un principiu și un fundament universal și, prin urmare, și cauza nelimitatului și a limitei, deși aceasta din urmă îndeplinește uneori, așa cum am văzut, funcții tipice principiului unitar.

În ceea ce privește discursul despre Unu, Proclus tinde să accentueze - descrierea negativă a principiului și, cu o insistență și mai mare decât Pius, - afirmă că Unu nici măcar nu poate fi definit ca „altul” în raport cu nimic, întrucât este deasupra oricărei diferențe, alterități și antiteze ; Unu, prin urmare, nu intră

în niciun fel de relație și păstrează un grad identic de transcendență în raport cu toate ființele (cf. Prodo, *In* Parm. **VI** 1097 6; **VII** 1183 21-1184 23 Steel; 'Iheol. *plat.* **I** 22 102 22-23; **II** 7 **50** 5-11; 12 69 24-25 și 72 12-18 Saffrey-Westerink). Astfel, revenim la perspectiva acelei non-reciprocități a relațiilor prin care nu are sens să se aplice Unului stări și relații care privesc toate lucrurile care nu sunt Unul: principiul, în sine, nu este nici similar, nici diferit, și doar alte lucruri, în raport cu el, pot fi similare sau diferite (cf. Prodo, In Parm. **VII** 1200 4-29 Steel). Printre alte dezvoltări caracteristice pe care Prodo le imprimă teologiei negative, merită menționată pe scurt acea figură de gândire cunoscută sub numele de negato negatzonzs, care avea să aibă un mare succes în platonismul medieval : întrucât subiectul predicării negative este întotdeauna ceva, în timp ce Unul este neantul absolut, Prodo argumentează pentru necesitatea abolirii chiar și a definițiilor negative ale principiului; Negând negațiile, discursul ajunge să se nege pe sine, renunțând la orice operațiune dialectică, depășindu-și propriile limite și, în final, curgând în tăcere, care este singura atitudine potrivită față de fundamentul realității (vezi Prodo, In Parm. **VII** 521 21-26 Steel).

În prima parte a tratatului Suz przmz prznczpz, Damascius, la rândul său, se angajează într-o critică riguroasă a noțiunii de principiu: Unu-ul neoplatonic tradițional , fiind principiul tuturor lucrurilor, este într-un fel coordonat cu ele și, prin urmare, nu este propriu-zis absolut; este, prin urmare, necesar să căutăm o entitate și mai superioară, absolut separată și transcendentă, lipsită de orice trăsătură comună cu lucrurile, astfel încât să-i negăm însăși calificările de „principiu" și „transcendent", care totuși implică relativitate (vezi, în general, Napoli, 2008) . Aceste observații indică contradicția nerezolvată dintre imanență și transcendență, coordonare și separare prezentă în Unu-ul neoplatonic ; Însă, oricât de lucidă și detaliată ar fi analiza incompatibilității dintre noțiunile de transcendență și principiu, este legitim să avem îndoieli cu privire la validitatea generală a propunerii teoretice a lui Iamblichus și Damascius : dacă, pe de o parte, este adevărat că principiul inefabil anterior Unului este absolut separat, pe de altă parte, funcția pe care o poate juca o astfel de transcendență perfectă în sistemul realității rămâne obscură. Despre acest principiu total inefabil, oricum ar fi el, Damascius evident nu poate obține nicio cunoaștere adecvată; putem obține doar o vagă premoniție a acestuia, după ce renunțăm la orice încercare de a-l descrie rațional. Asemenea lui Proclus, Damascius ne invită și el să trecem dincolo de descrierile negative ale Primului, pentru a-l venera în sfârșit în tăcere; dar, înainte de acest rezultat, discursul lui Damascius despre inefabil își atinge și își manifestă propriile limite, adică sfârșește prin a se anula

singur operând cu propriile mijloace. Acest fenomen de auto-refutare și auto-anihilare este descris ca o *peritrepesthai,* adică „o inversare, o inversare” a discursului sau a raționamentului *(logos).* Aceasta se poate produce în două moduri: fie pentru că discursul prezintă o contradicție internă, adică ajunge să admită predicate contradictorii pentru același subiect, fie pentru că se dezvăluie imposibilitatea ca toate enunțurile, fie ele pozitive sau negative, să se refere la ceea ce prin natura sa nu poate fi obiectul niciunui fel de discurs. În acest ultim caz, care urmează îndeaproape modelele peritropului *sceptic* (cf. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* **II** *185-186; Adv. Math.* VII *389-390;* VIII *463-465;* Linguiti, *1990,* pp. *67-73),* asistăm, așadar, la o inversare a discursului chiar în momentul în care principiul este definit ca „inefabil” și, prin urmare, inaccesibil oricărei forme de limbaj și gândire. Ceea ce vrea să spună Damascius este că însăși afirmația „nu se poate spune nimic despre principiul suprem” se infirmă pe sine, întrucât într-o anumită măsură pretinde totuși că spune ceva despre principiul suprem.

Cauzele ideale ale lumii sensibile

Una dintre cele mai caracteristice doctrine ale *Enneadelor* este cea a Ideilor- minți (sau a Ideilor-intelect); și, deși Plotin este uneori indus de context și de direcția principală a raționamentului său să privilegieze când valoarea „ontologică” (de exemplu în **VI** *6* (34]), când cea „noetică” (de exemplu în **v** *4 [7*] sau **v** *2* [11]) a formelor ideale, el aderă întotdeauna, în esență, la teoria identității perfecte a Ideilor și a intelectelor, precum și la cea a unipluralității Ideilor-intelectelor, adică a omogenității perfecte a lumii inteligibile. Cu alte cuvinte, ipostaza ulterioară Unului, adică Ființa-intelect, este concepută de Plotin ca o multiplicitate organică de entități care, între ele și în diferitele lor aspecte, sunt distingibile doar dintr-un punct de vedere conceptual și nu real: «Fiecare *scil* [de forme ideale] este Intelectul și Ființa, iar întregul este tot Intelectul și toată Ființa ; Intelectul constituie Ființa prin gândire, în timp ce Ființa în

Ceea ce este gândire dă Intelectului gândire și ființă. Cauza gândirii este, așadar, o alta, care este și cauza ființei; căci ambele, în același timp, există o altă cauză, întrucât sunt în același timp, există împreună și una nu o abandonează pe cealaltă. Totuși, componentele acestei unități sunt două: împreună Intelectul și Ființa, gândirea și gândirea, Intelectul ca gândire, Ființa ca gândire» (vi [10] 4 *26-33* Henry-Schwyzer; trad. Guidelli în Casaglia *et al.,* 1997; cf. și v 9 [5] 8 8-22).

Deja odată cu Iamblih însă, al doilea plan ipostatic își pierde omogenitatea perfectă, fiind articulat în numeroase distincții interne: sfera ființei (așa-numitul „cosmos inteligibil") precede sfera inteligenței („cosmos intelectual"), iar în ființă Ideile nu mai ocupă primul loc: în vârf găsim de fapt ființa nediferențiată, fără calificări, care este cauza existenței pure și simple a lucrurilor; apoi există puterea sa și abia în al treilea rând paradigma inteligibilă, adică mulțimea formelor ideale, care sunt cauza faptului că lucrurile sunt ceva determinat (vezi de exemplu Prodo, *Theol. plat.* **III** 14 51 20-52 II Saffrey-Westerink). Această nouă abordare este bine înțeleasă și în lumina caracteristicilor triadei ființă-viață-intelect, care rezumă cel mai bine funcțiile și articulațiile întregii ordini a realității inteligibile și intelectuale (prefigurată într-o oarecare măsură în *Enneade* și în scrierile lui Porfirie, triada își asumă forma canonică în Prodon, vezi în special El . *theol.* §§ 101-103). Prezintă corespondențe cu triada cea mai generală dintre toate, și anume cea formată prin permanență-procesiune-conversie: intelectul se constituie ca atare numai atunci când Ființa, după ce a pornit de la sine ca forță creatoare vitală, se întoarce spre sine într-un act de reflecție intelectuală. Prin urmare, Ființa nu se mai identifică imediat cu intelectul, ci este cauza sa antecedentă. Ființa, viața și intelectul se disting, de asemenea, prin diferitele lor puteri creatoare, în conformitate cu regula deja menționată, conform căreia raza de acțiune a cauzei superioare este mai extinsă decât cea a cauzei inferioare. Ființa este, așadar, principiul responsabil al tuturor felurilor de ființe, viața este principiul responsabil al ființelor însuflețite, dar nu și al celor neînsuflețite, iar intelectul este principiul responsabil doar al ființelor însuflețite înzestrate cu rațiune. Este, așadar, clar că entitățile plasate la extremele, atât superioare, cât și inferioare, ale ierarhiei realității depind de un număr mai mic de cauze decât entitățile plasate în centrul aceleiași ierarhii: a ființei și a materiei, doar Unu este cauza; a vieții și a ființelor sensibile neînsuflețite, Unu și ființa sunt cauze comune; a intelectului și a ființelor sensibile însuflețite, Unu, ființa și viața sunt cauze comune; în final, toate principiile precedente contribuie la existența ființelor vii raționale: Unu, ființa, viața și intelectul.

O trăsătură frapantă a elaborării neoplatonice târzii a doctrinei Ideilor este existența unei ierarhii complexe de clase de ființe ideale, distribuite pe diferite

niveluri ale realității. Succesiunea propusă de Proclus, din nou în *Comentariul său la Paimenide,* prevede șase niveluri diferite, dintre care unele prezintă subdiviziuni suplimentare în cadrul lor: i. Ideile inteligibile;

2.. Ideile inteligibile și intelectuale, împărțite intern în: *a)* cele așezate într-un mod secret și inefabil în vârful zeilor intelectuali; *b)* cele care unesc; *c)* cele care perfecționează;

3. Ideile intelectuale în sens propriu, împărțite în: *a)* cele stabilite în vârful zeilor intelectuali; *b)* generatoare de ființe vii; e) demiurgice;

4. Idei asimilative;

5. Ideile absolute și supraceleste;

6. Ideile intramundane, împărțite în: *a)* intelectuale; *b)* psihice; c) fizice ; d) sensibile, la rândul lor împărțite în Idei imateriale și materiale.

Ideile propriu-zise sunt evident primele, în timp ce toate celelalte provin din ele, „imagini” din ce în ce mai puțin perfecte decât modelele pure inteligibile (vezi diagrama rezumativă în Steel, 1987, p. 12.4; pentru o discuție de ansamblu, vezi d'Hoine, Michalewski, 2012).

Originea îndepărtată a tendinței spre proliferarea tipurilor de Idei trebuie căutată chiar în Platon, care s-a limitat însă la a distinge între ideea în sine și ideea din sensibil, descriind-o pe aceasta din urmă în *Timeu* ca o „copie” sau „imagine” a primei (cf. Platon, *Tim.* 51a 1-c 5). La Plotin, era deja configurată o cvadripartiție a planurilor ideale: Ideile-intelect care constituie a doua ipostază, Ideile din Sufletul superior (descrise și ca *logoi primari*), „urmele” Ideilor din Sufletul inferior (sau *logoi* secundari) și, în final, *logoi* din materie, care dau naștere corpurilor sensibile (cf. în special **II** 3 [si.] 17-18; **v** 9 [5] 6; **VI** 7 [38]; 5). Fie cum ar fi, ierarhia ideală complexă respectă principiul menționat anterior al corespondenței universale: „totul este în toate, dar în fiecare după natura sa proprie”, astfel încât fiecare nivel al realității reflectă, în modul său specific de a fi, totalitatea realității. Lumea ideală, de fapt, prezintă corespondențe în întreaga ierarhie a ființei și își extinde acțiunea pretutindeni : „în același fel toate Ideile sunt pretutindeni, dar în felul lor propriu în fiecare grad de ființă. Cele care există într-un sens primar există în sine și pentru sine”, spune Socrate, „și se găsesc în ordinea intelectului”.

„Ideile din suflete își au ființa într-un sens secundar prin perfecțiune și, prin urmare, sunt imagini ale inteligibilului [...]. Ideile din natură sunt încă mai multe imagini, adică sunt imagini ale imaginilor [...]. Ideile sensibile sunt ultimele dintre toate și sunt doar imagini, întrucât își termină procesiunea în ceea ce este necognoscibil și nedeterminat și nu au nimic după ele» (Proclus, *In Parm.* **I** *627 3-*

14 Steel).

Pluralitatea planurilor ideale oferă astfel neoplatonicienilor - mereu hotărâți să găsească o soluție la paradoxurile participării expuse în *Parmienidele* lui Platon - și modalitatea de a proteja în același timp transcendența ideii propriu-zise și prezența imanentă în particularul sensibil a unei structuri ideale specifice, care este „imaginea" și produsul ideii transcendente. Această cerință și-a găsit „consacrarea " în triada imparțipat-participat-participant *(amethekton-metekhomenon-metekhon*), de origine iamblicheană, dacă nu chiar porfiriană. Doar forma imanentă în sensibil este participată, în timp ce forma neparticipată rămâne complet separată; participantul, în schimb, este substratul sau materia (vezi, de exemplu, Proclus, *In Parm.* **III** *797 2-10; 798* 8 și următoarele. Steel). În acest fel, legătura originară dintre cauzalitate și participare pare să slăbească și mai mult: ideea însăși este o cauză, în ciuda faptului că este scutită de participare, întrucât nu este prezentă în sensibil, ci mai degrabă o imagine a acestuia. Diviziunea tripartită între imparțipat-participat-participant, de fapt, distinge și autonomizează, cel puțin parțial, procesele de participare și cauzalitate , pentru motivul că efectul (realitatea concretă particulară, care corespunde participantului: *to metekhon)* este produs tocmai de participant (*to metekhomenon),* care în efect îndeplinește funcția de formă și cauză imanentă. Ideea transcendentă, pe de altă parte, se limitează la a conferi unitate formelor imanente, rămânând în același timp distinctă de acestea, și nu este în niciun fel participată *(amethekton)* de particularitățile sensibile, față de care, cel mult , poate servi drept sursă de lumină sau, în maniera aristotelică, drept obiect al dorinței (vezi, de exemplu, Proclus, *Theol. plat.* **v** *13* 44 5 Saffrey-Westerink). Pe scurt, ca și la Plotin, ideea este o cauză care rămâne imuabilă în sine, nefiind chemată să realizeze nicio acțiune „demiurgică" și, prin urmare, neintrând în contact cu efectul final. Tocmai pentru a explica această stare de fapt, Syrianus și Proclus recurg frecvent la formula cauzalității „prin virtutea existenței în sine" *(auto to einai;* vezi de exemplu Syrianus, *In Metaph. 117 16-20* Kroll; *163 27-34;* Proclus, *EL theol. §* 18 Dodds; *In Parm.* **I** *268 6-13; 335 25-336 3; 390 9-21; 395 10 și* urm. Steel).

Aceasta nu înlătură, însă, faptul că natura Ideilor, a tuturor Ideilor, este

în esență dinamice și productive. Atunci când descriu Ideile ca puteri, cauze active și operatoare, neoplatonicienii afișează mai puține incertitudini decât avea, aparent, Platon. Desigur, Ideile inteligibile sunt doar cauze formale în raport cu sensibilul, în timp ce cauzalitatea eficientă este realizată de intelectul demiurgic, a cărui sarcină este de a transmite forme pur inteligibile Sufletului și de acolo naturii și lumii sensibile. Dar este, de asemenea, adevărat că Ideea transcendentă este cu adevărat cauza Ideii la care participă sensibilul, în raport cu care poate revendica *statutul* de realitate „neparticipată”, fundamental pentru că mișcarea sa procesională nu diminuează și nu sărăcește în niciun fel perfecțiunea propriului caracter. Pe scurt, în ciuda diverselor medieri și diferențieri funcționale, este clar că în sistemul neoplatonic al realității, toate cele trei tipuri de cauze sunt pe deplin la lucru și coexistă: formal-paradigmatică, eficientă și finală, presupunând - dar fără a admite - că ceea ce Plotin și adepții săi aveau în minte poate fi pe deplin tradus în termeni aristotelici. Astfel, ființa nediferențiată, care precede Ideile inteligibile, este cauza existenței simple a lucrurilor sensibile; Ideile inteligibile, pe de altă parte, sunt cauze formale, prin faptul că asigură faptul că lucrurile sensibile sunt ceva determinat; clasele inferioare de Idei, până la *logoi materiali* , reprezintă în diverse moduri cauzalitatea eficientă, care operează asupra substratului, dându-i formă conform paradigmei inteligibile.

Ființele sensibile și corporale, considerate în sine, sunt lipsite de realitate substanțială *(ipostasis);* ființa lor, prin urmare, este doar aparentă și iluzorie, motiv pentru care sunt destinate să nu rămână și să se dizolve (vezi, de exemplu, Plotin, E«««. **III** *6* [26] *6 71-77; 12 10-u;* **v** *7* [2] *3 19;* 8 *44-45;* **II** *1* [40] 1 *7-8* și *24-25; 2 5-6; 3 1-2;* **I** 8 [51] *4 1-5).* Chiar și pentru neoplatonici , este clar că există proprietăți caracteristice corporalului, cum ar fi extensia, masa, dimensiunea, rezistența, divizibilitatea, mișcarea, greutatea, culoarea, temperatura etc., dar nu trebuie uitat niciodată că toate aceste calități au realitate deplină și autentică nu în corpurile în sine, ci în cauzele lor incorporeale (vezi, de exemplu, Proclus, *Theol. plat.* **v** 18 *64 3-20* Saffrey-Westerink; Proclus, *Deprov.* 8 13-15; *13 22-25* Isaac; vezi Opsomer, Steel, *2012).* Corpurile prezintă doar palide reflecții ale unor cauze superioare, iar natura lor este inertă și pasivă, lipsită de orice capacitate sau putere *(dynamis).* Așa cum explică eficient Proclus, orice formă de energie și - dinamism, precum și eficacitatea cauzală, aparțin exclusiv incorporealului: «Fiecare corp prin natura sa este supus acțiunii, fiecare incorporeal acționează, întrucât unul este în sine inactiv, celălalt impasibil» (El. *theol.* § 8o *74)*

27-28 Dodds; după toate probabilitățile, aici Prodo are în vedere distincția dintre entitățile incorporeale autopropulsate și entitățile corporale mișcate de altceva stabilit de Platon în cartea **a zecea** a *Legilor -,* cf. 896a și următoarele). Acesta este un punct reiterat adesea de Prodo însuși (cf. *Theol. piai.* **I** 14 61 23-62 1; **III** 6 20 9-21 21 Saffrey-Westerink; *De prov.* 10 Isaac) și de alți neoplatonici; este suficient să ne gândim, de exemplu, la capitolul Enneadic **IV** 7 [2] 3, unde se spune că permanența în ființă a corpurilor depinde exclusiv de acțiunea Sufletului , sau la *Sentințele lui Porfiriu* , unde atenția este concentrată tocmai - asupra calităților opuse ale entităților corporale și cauzelor lor incorporeale. În *Propoziții* , relația invers proporțională stabilită între masă sau volum *(onkos),* o proprietate tipică realităților extinse, pe de o parte, și capacitatea de a acționa sau de a putere *(dynamis),* o proprietate tipică entităților incorporeale, pe de altă parte, este deosebit de semnificativă:

> Ceea ce este mai mare în masă este mai mic în putere, dacă este comparat nu cu lucruri de același gen, ci cu lucruri diferite în specie prin virtutea diversității esenței . Masa este, de fapt, un fel de auto-îndepărtare și o fragmentare a puterii. Rezultă că ceea ce este transcendent în putere este străin de masă, deoarece puterea este cea mai completă atunci când s-a retras în sine și, prin întărirea sa, își dobândește propria forță. Prin urmare, corpul, înaintând spre masă, se distanțează în putere diminuată de puterea lucrurilor cu adevărat reale și incorporeale în aceeași măsură în care adevărata ființă nu se epuizează în masă, rămânând în măreția puterii sale prin faptul că este lipsită de masă. Prin urmare, așa cum adevărata ființă este, în comparație cu masa, lipsită de mărime și masă, tot așa ceea ce este corporal, în comparație cu adevărata ființă, este slab și lipsit de putere; deoarece ceea ce este mai mare în mărime decât puterea este străin de masă, în timp ce ceea ce este mai mare în mărime decât masa nu are putere (Porfirie, *Sent.* 35 39 13-40 6 Lamberz) .

Sufletul individual, virtuțile, răul

În paragraful precedent, am reamintit funcția mediatoare a Sufletului universal, care se manifestă în esență în transmiterea către lumea sensibilă a ordinii și principiilor formale ale planului inteligibil. Cu excepția articulării obișnuite în diverse niveluri, caracteristicile și funcțiile ipostasului psihic nu sunt prea diferite de cele schițate de Plotin, în timp ce evoluții interesante se înregistrează mai ales în concepția sufletului individual, atât datorită bogatei dezbateri care a apărut între

diverși gânditori neoplatonici atât pentru integrarea controversată a elementelor doctrinare de clară origine aristotelică (vezi Eliasson, 2012) . Iamblichus (ale cărui doctrine psihologice pot fi reconstituite mai ales din mărturiile conținute în scrierile lui Stobaeus, Damascius și Priscian din Lydia) a jucat, de asemenea, un rol semnificativ în aceasta , fiind singurul neoplatonician, printre altele, care a asociat sufletele raționale cu a patra ipoteză a lui *Paimenide* , mai degrabă decât cu a treia, marcând astfel distanța sa față de ipostazele superioare. Criticându-i pe filosofi (Numenius, Plotin și Porfirie) care, în opinia sa, nu distinseseră în mod adecvat sfera psihică de intelect, de zei și de alte feluri superioare, Iamblichus a susținut că sufletul uman era în schimb cufundat în realitatea sensibilă și, deoarece era incapabil să se înalțe cu propriile forțe, trebuia să caute ajutorul puterilor demonice și divine prin practici teurgice. Împotriva doctrinei lui Plotin despre sufletul „nedescendent”, Iamblichus a negat că o parte din acesta a rămas impasibilă și în perpetuă activitate contemplativă și a mers până la a susține că, în unire cu trupul, însăși esența sufletului a devenit supusă schimbării, și nu doar facultățile și activitățile sale. Ca entitate intermediară între lumea inteligibilă și lumea sensibilă, pentru Iamblichus sufletul participă simultan la perfecțiunea primei și la imperfecțiunea celei de-a doua și prezintă în natura sa o coincidență singulară de caracteristici opuse, așa cum se observă mai ales în fazele permanenței, procesiunii și convertirii: sufletul rămâne în sine și procedează prin sine simultan , așa cum procedează simultan prin sine în direcția devenirii și din aceasta se întoarce spre sine, realizând acest lucru în întregime , adică fără ca una dintre părțile sale (superioare) să rămână și o alta (inferioară) să procedeze . În această privință, Prodo a ales un compromis între Iamblichus și Plotin: pe de o parte, împărtășea doctrina coborârii totale a sufletului în devenire, dar, pe de altă parte, menținea distincția dintre esența sa, imuabilă și eternă, și activitățile sale, supuse schimbării în timp *(El. theol.* §§ 106-107; 120; 190-193 Dodds; *In Ale. I* 226 7-228 7 Westerink; In *Tim.* II 127 16-132 2; III 335 24 și următoarele Diehl) . Ceilalți neoplatonieni erau împărțiți în susținători ai tezei lui Iamblichus și susținători ai tezei lui Prodo, chiar dacă nu rareori se întâmplă ca același autor să oscileze între cele două moduri diferite de a concepe sufletul individual4 ·

Pierderea contactului sufletului cu sferele superioare ale realității i-a determinat pe Iamblichus și Prodo să regândească radical tema responsabilității

morale și a fericirii:

> Ce păcătuiește în noi atunci când, din cauza iraționalității care ne agită, alergăm spre o imaginație impură? Nu este oare puterea noastră de alegere *(pro-hairesis)?* Și cum ar putea să nu fie aceasta? Datorită acestui fapt, ne opunem imaginațiilor. Dar dacă este puterea de alegere cea care păcătuiește, cum rămâne sufletul fără păcat? Ce face întreaga noastră viață fericită? Nu este oare faptul că rațiunea posedă propria virtute? Cu siguranță, răspundem noi. Acum, dacă atunci când ceea ce este partea principală în noi este perfect, întreaga noastră ființă este și ea fericită, ce împiedică întreaga rasă umană să fie fericită, dacă partea noastră cea mai înaltă exercită întotdeauna intelectul și este întotdeauna îndreptată spre realitățile divine? Dacă este intelect, atunci nu are nicio legătură cu sufletul; dar dacă este o parte a sufletului, restul va fi și el fericit (Proclus, *In Tim.* III 333 2.8-334 15 Diehl; trad. în D'Ancona, 2.003).

Subiectul responsabilității morale este astfel clar indicat în capacitatea de a alege *(prohairesis),* expusă influenței iraționalului și, prin urmare, posibilității de a face erori care au consecințe inevitabile pentru starea întregului suflet uman. Dacă lucrurile - susține Proclus - ar fi, în schimb, așa cum susține Plotin, atunci ar fi de neînțeles de ce, având în vedere că există o parte superioară a sufletului care este întotdeauna fericită, părțile inferioare, subordonate acesteia și strict dependente de el, nu ar trebui să fie și ele fericite. Astfel, este depășit paradoxul aparent inerent concepției lui Plotin, conform căruia fiecare ființă umană, în miezul său cel mai intim, este întotdeauna complet fericită, chiar dacă ar fi cel mai rău criminal pe care ni-l putem imagina. Dar dacă legătura sufletului cu sfera inteligibilă este ruptă, cum se poate realiza întoarcerea sa la principiile supreme? Cum se poate realiza procesul de ascensiune și purificare morală ? Pentru Iamblichus, Proclus și filosofii pe care i-au influențat, întoarcerea completă la divin, reunificarea cu principiile supreme, nu sunt considerate rezultatul unei investigații raționale, al unei ascensiuni în esență filosofice de tipul celei susținute de Plotin sau Porfirie, ci mai degrabă rezultatul unor operațiuni magice sau al manipulării obiectelor simbolice conform dictatelor artei hieratice (comparabilă în acest sens cu sacramentalismul creștin). Starea de sărăcie care, conform acestei perspective postplotiniene, caracterizează sufletul unit cu trupul subminează grav încrederea raționalistă , lăsând astfel loc unor atitudini mult mai religioase, fondate pe credință și ritual (vezi **CAPITOLUL** 10, pp. 218-22).

Aceste teze au, de asemenea, un impact asupra modului diferit de concepere a virtuților, așa cum este atestat în platonismul târziu mai ales de așa-numita doctrină a „gradelor virtuții” (pentru care, vezi Saffrey, Segonds, 2001, pp. **LXIX-C**) .

Își are, fără îndoială, originile în tratatul enneadian *Despre virtuți* (I 2 [19]) , dar codificările și extinderile sale ulterioare se distanțează considerabil de spiritul plotinian. Porfirie distinge deja în *Propoziția 32,* cu o intenție clasificatoare străină maestrului său, patru feluri de virtuți, corespunzătoare a patru tipuri umane diferite și ordonate în următoarea ordine crescătoare: virtuțile civile sau active, proprii omului politic și constând în moderarea pasiunilor; virtuțile purificatoare, proprii contemplativului în măsura în care acesta începe, sau progresează, spre contemplare și constând în impasibilitate; virtuțile îndreptate către intelect, proprii celor care sunt deja pe deplin contemplativi și constând în activitatea intelectuală a sufletului; virtuțile exemplare, proprii intelectului în măsura în care este ipostaziat și separat de suflet și constând în însăși esența intelectului. Cele patru virtuți fundamentale (înțelepciunea, curajul, cumpătarea și dreptatea) apar în fiecare dintre cele patru niveluri distincte, fiecare luând un sens diferit. De exemplu, articularea celui de-al treilea nivel, cel al virtuților intelectuale (sau pe deplin contemplative), este prezentată astfel: „Înțelepciunea și înțelepciunea practică constau în contemplarea a ceea ce posedă intelectul; dreptatea este împlinirea funcției proprii sufletului, care constă în a se lăsa călăuzit spre intelect și în a acționa în raport cu intelectul; cumpătarea este convertirea intimă a sufletului către intelect; curajul este impasibilitatea, asemenea acelui spre care își îndreaptă privirea, care este prin natura sa impasibilă” (Por firio, *Sent. 32 27 9-28* 4 Lamberz).

Comparativ cu tratatul lui Plotin *Despre virtuți,* căruia îi este în mare măsură îndatorată, *Propoziția 32* prezintă două diferențe substanțiale: în primul rând, în ea, paradigmele virtuților prezente în intelect sunt ele însele considerate virtuți; în plus, deasupra virtuților civile, în sufletul uman se disting clar două niveluri de virtute (nu mai este un singur nivel, ca la Plotin), și anume cele ale celui care se află pe calea spre contemplare și cele ale celui care a atins pe deplin contemplarea. Astfel, mai întâi sunt descrise virtuțile „purificatoare” sau „purificările” – grație cărora se realizează eliberarea sufletului de trup și de patimi, creându-se astfel condițiile contemplării – și, ulterior, virtuțile îndreptate către intelect sau ale contemplativului desăvârșit: acestea corespund activității intelectuale a sufletului sau a sufletului care își fixează acum privirea asupra intelectului și este „umplut” de acesta.

Astfel se stabilește schema cvadripartită a tipurilor de virtuți: civile (sau politice), purificatoare (sau purificatoare), contemplative (sau teoretice) și paradigmatice (sau exemplare), la care se vor referi în esență numeroși filozofi ai perioadelor antice târzii și medievale, până la Michael Psellos, Thomas Aquinas

și Bonaventura din Bagnoregio. Din citirea diverselor surse aflăm că, în neoplatonismul post-porfirian, lista virtuților a fost îmbogățită cu încă trei grade: virtuțile naturale și morale, care sunt plasate la baza scării ierarhice, și virtuțile teurgice (cunoscute și sub numele de „hieratice" sau „entuziastice"), care sunt plasate în vârf. Seria completă a celor șapte grade de virtute - naturală, morală, politică, purificatoare, contemplativă, paradigmatică și hieratică - este atestată doar la Marinus, Damascius și Psellus, dar în esență datează cel mai probabil de la Iamblichus și Proclus.

Fie cum ar fi, virtuțile naturale și morale, plasate înaintea celor politice, sunt atestate pentru prima dată în *Comentariul lui Proclus la Alcibiade I* ; de aici, și din descrierile ulterioare ale lui Marinus și Damascius, vedem că neoplatonicienii au înțeles aceste virtuți într-un mod foarte asemănător cu Aristotel: primele sunt înnăscute și legate de temperamente, cele din urmă rodul obișnuinței și educației (vezi, de exemplu, *Eth. Nicom.* **II** i *1103a* 14-18; **VI** *13* 1144b *1-9, 30-37*). Aceasta nu schimbă, evident, faptul că acești autori au preferat să apeleze la autoritatea lui Platon:

> Primele dintre virtuți sunt cele naturale, pe care le avem în comun cu animalele, amestecate cu temperamentele și cel mai adesea în contrast unele cu altele; fie aparțin în principal corpului însuflețit, fie izvorăsc ca reflexe din rațiune neîmpiedicată de vreun temperament rău, fie se datorează exercițiului practicat într-o viață anterioară. Platon vorbește despre aceste virtuți în *Omul de Stat* și în *Legi* (Damascius, *In Phaed.* **1** 138 Westerink; referințele sunt la *Poi.* 306a 5-308b 9 și *Leg.* XII 963c 3-e 9) .

> Deasupra virtuților naturale se află virtuțile morale, care sunt generate în noi prin obicei și printr-un fel de opinie corectă, virtuți proprii copiilor bine educați și care se găsesc și la unele animale; ridicându-se deasupra temperamentelor, ele nu sunt în conflict una cu cealaltă. Platon își comunică învățăturile despre ele în *Legi.* Virtuțile morale aparțin în același timp rațiunii și părții iraționale a sufletului (Damascius, *In Phaed.* 1 139 Weste rink; referința este *la Leg.* III 653a 5-c 4).

Pentru menționarea virtuților teurgice (sau „hieratice", *hieratikai,* termen care poate fi tradus și prin „preoțești") trebuie să-i așteptăm pe Marinus și Damasc : virtuțile de acest tip sunt situate în partea sufletului de natură divină, sunt superioare virtuților care aparțin planului ființei și, ca atare, sunt capabile să realizeze conjuncția sufletului uman cu entități chiar superioare ființei; ele, ne informează Marinus *(V. Prodi 26-33),* sunt exprimate atât în studiul textelor caldeene și orfice, cât și în îndeplinirea concretă a riturilor teurgice și a actelor

miraculoase, sau în comerțul cu divinitățile. Tocmai în biografia procleiană a lui Marinus este izbitoare recurgerea sistematică la doctrina gradelor de virtute, în scopuri biografice și - ca să spunem așa - hagiografice : Maestrul a excelat în fiecare tip de virtute (excluzându-le pe cele paradigmatice) și a oferit în mod continuu dovezi extraordinare ale acestei excelențe. O schemă în mare parte analoagă caracterizează *Viața lui Isidor* din Damaschiu, în care evenimentele biografice ale numeroșilor exponenți ai cercurilor intelectuale păgâne din secolul **al V-lea** servesc în principal la ilustrarea ascensiunii filosofice prin gradele neoplatonice ale virtuții.

Comparând aceste texte cu tratatul lui Plotin *Despre virtuți,* se constată, pe lângă diferențe pe anumite puncte, o atitudine sensibil diferită în modul de a concepe raporturile dintre diferitele grade de virtute. În *Enn.* **I** *2* [19], de fapt, este cel mai adesea accentuată separarea - dacă nu chiar opoziția - dintre virtuțile de tip inferior, cele civile, și cele de tip superior, legate de contemplare, singurele cu adevărat capabile să realizeze asimilarea cu divinul. În prezentarea lui Plotin, cu alte cuvinte, predomină elementele de discontinuitate dintre cele două grupe de virtuți, mai ales că implementarea celor superioare se spune că implică cumva dezactivarea celor inferioare (cf. în special **I** *2* [19] *3* 1-11; *6* 11; 7 *20-31).* Marinus, pe de altă parte, se străduiește să demonstreze că fericirea lui Proclus provine din posedarea și exercitarea tuturor virtuților: naturale, morale, politice, purificatoare, contemplative și teurgice, în aplicarea lor armonioasă și combinată. Se are impresia că Marinus, precum și majoritatea neoplatonicienilor de mai târziu, operează un model comparabil cu modelul aristotelic al seriei ordonate, în care superiorul cuprinde, fără a-l anula, inferiorul. Plotin, în schimb, preferă să se oprească asupra opoziției dintre superior și inferior, așa cum o face și în alte puncte cheie ale gândirii sale, cum ar fi atunci când, de exemplu, investighează raporturile dintre inteligibil și sensibil, spiritual și corporal, cunoaștere intelectuală și sensibilă etc.

În cele din urmă, Proclus se oprește asupra chestiunii răului în diverse momente ale reflecției sale filosofice: în comentariile sale la *Timeu* (I *372* 25-381 *21; 384 19-385 13),* la *Republică* (I *37 37-39* 1; *96 5-100 20;* **II** *89 6-91* 18 Kroll) , la *Pairmenide* (d. *829* 15-831 *16),* în capitolul al optsprezecelea al **primei** cărți a *Teologiei lui Platon* și , tematic, în scurtul tratat *Despre existența răului* (pentru care vezi Opsomer, Steel, *2003).* Obiecția sa fundamentală la adresa lui Plotin se referă la identificarea răului cu materia primă. Pentru Proclus, de fapt, se generează doar materia (nu răul), ca substrat care își are originea în Unu sau, mai precis, în puterea nelimitatului *(* a cărui acțiune a fost descrisă *mai sus,* p. *257)* , a cărei expresie supremă este:

> Într-adevăr , toate lucrurile, inclusiv cele ultime, pornesc spre ființă din aceste două principii *[știință, limita și nelimitatul].* [...] Și, în plus, fiecare dintre ființele care sunt prin natura lor supuse devenirii seamănă cu limita în formă, cu limitatul în materie. Căci acestea sunt ființele care depind în cele din urmă de cele două principii care urmează Unului, iar procesiunea acțiunii lor productive ajunge până la ele. Și fiecare dintre cele două este unul, dar forma este măsura și determinarea materiei și, mai presus de toate, unul; în timp ce materia este toate lucrurile în potențialitate, în măsura în care a venit în ființă din prima potențialitate. Însă acolo sus, puterea este - generatoarea tuturor lucrurilor, în timp ce puterea materiei este imperfectă și îi lipsește existența care distinge toate realitățile actuale (Proclus, *Iheol.plat.* III 8 33.3-34.11 Saffrey-Westerink; trad. Linguiti în Casaglia, Linguiti, 2007; cf. și pasajul din *In Pann.* VI 1119 5-1121 16 Steel).

Răul, însă, nu poate fi generat, deoarece acest lucru ar contrazice cele două axiome fundamentale ale cauzalității procleiene: că într-o serie de cauze și efecte, cauza este într-o măsură mai mare ceea ce sunt efectele sale și că efectele sunt similare cauzei lor. Prin urmare, dacă Binele-Unic ar produce în cele din urmă răul, ar apărea două consecințe absurde: pe de o parte, Binele-Unic ar fi un rău mai mare decât răul-materie, pe de altă parte, răul-materie ar fi un bine deoarece este similar cauzei sale. Dacă, pe de altă parte, răul-materie nu ar fi generat, ar fi un principiu co-original Unului și antagonistului său, - compromițând astfel grav perfecțiunea și puterea infinită a Primului.

Prin urmare, Proclus este forțat să separe răul de materie, care , fiind emanația ultimă a Binelui, nu poate fi în niciun fel rea, ci, cel mult, neutră. Trebuie, așadar, căutată o explicație alternativă pentru existența răului, una care să păstreze pozitivitatea principiului unic al realității. În acest scop, Proclus își concentrează atenția asupra noțiunii de cauză, negând existența unei singure cauze determinate pentru rău . Răul, susține Proclus, nu posedă o existență reală *(ipostasis),* ci mai degrabă o existență „parazitară” sau „colaterală” *(parhipostasis;* vezi în special - De *subs. malorum* **IV** *49 9-15* Isaac), ceea ce implică un număr plural de cauze. În cazul răului, trebuie să raționăm ca atunci când arcașul ratează ținta: așa cum „eșecul” are sens doar în raport cu prezența țintei și cu nevoia de a o nimeri - are, prin urmare, o existență secundară și derivată -, tot așa răul nu este niciodată scopul propriu al vreunei acțiuni, ci mai degrabă rezultatul accidental care rezultă din eșecul de a atinge, cauzat de o deficiență sau slăbiciune, alte scopuri *(De subs. malorum* **IV** 50 1-14 Isaac) . Singurele realități expuse răului sunt, așadar, cele afectate de o anumită imperfecțiune: anumite suflete inferioare și anumite corpuri. Pentru ele, răul nu constă în contactul cu materia, ci în eșecul de a atinge scopuri în conformitate cu principiul lor călăuzitor, care este plasat imediat

deasupra lor: sufletul individual poate, de fapt, să acționeze în dezacord cu rațiunea, corpul în dezacord cu natura. Din acest motiv, răul este ceva ce se întâmplă doar în raport cu un bine particular, ca o privare specifică a acestuia. Cauzele relelor sunt așadar multiple și chiar Unul poate fi considerat printre ele, dar niciuna dintre ele nu le provoacă ca rele, ci doar ca existente, deoarece, așa cum am spus, existența răului este colaterală și derivată:

> Căci binele primar aduce la existență din sine tot ce este bun și nu este cauza opusului său, întrucât ceea ce produce viața nu este cauza absenței sale, iar ceea ce creează frumusețea nu are nicio legătură cu o natură lipsită de frumusețe și urâtă, sau cu cauzele ei. Prin urmare, nu este permis ca ceea ce dă existență în mod inițial lucrurilor bune să fie cauza opusurilor lor, ci de acolo natura lucrurilor bune purcede necontaminată, neamestecată și uniformă. [...] Prin urmare, divinul, așa cum s-a spus, <este cauza tuturor> lucrurilor bune, în timp ce existența colaterală a relelor își derivă rațiunea de a fi nu dintr-o putere, ci din slăbiciunea a ceea ce primește iluminările zeilor, iar această existență colaterală se găsește nu în ființele universale, ci în cele particulare și nici măcar în toate. [...] Să nu ne vorbească nimeni, așadar, despre motive originale pentru relele din natură sau despre modele intelectuale de tipul celor pentru bine sau despre un suflet rău, sau să nu presupună nimeni că există în zei o cauză care creează răul sau introduce discordie sau război perpetuu între ei împotriva primului Bine. Toate aceste doctrine sunt de fapt străine științei lui Platon și cu siguranță foarte departe de adevăr (Proclus, *Theol. plat.* 118 85 6-88 3 Saffrey-Westerink; trad. Casaglia în Casaglia, Linguiti, 2007).

Aceasta este o concepție „slăbită” despre originea și natura răului, care poate părea inadecvată multora, dar care se bazează, fără îndoială, pe o articulare conceptuală solidă și derivă coerent din presupozițiile monistice metafizico-teologice ale filosofiei lui Prodo.

13

Filosofia antică și creștinismul

de *Marco Zambon*

Elenismul și creștinismul: problema

Conform *Faptelor Apostolilor,* Pavel, la Atena, în jurul anului 50 d.Hr., „avea discuții [...] în fiecare zi în agora cu cei de față. Chiar și unii dintre filozofii epicureeni și stoici stăteau de vorbă cu el. Unii ziceau: «Ce vrea să ne spună acest palavrel?»” (Faptele Apostolilor *17:* 17-18).

Invitat de atenieni să le explice doctrina sa, apostolul a lăudat mai întâi evlavia lor religioasă, care i-a determinat să ridice un altar chiar „dumnezeului necunoscut” și l-a indicat ca autor și organizator al cosmosului, din care sunt generați și oamenii. Pentru a exprima această idee, el a citat un verset dintr-un poem astronomic de Aratus din Soli, un elev al stoicului Zenon : „căci din El [Zeus] suntem urmași” *(Fe.* ***15*** = Fapte **17** *,* 1.8). Efortul lui Pavel de a rezona cu ascultătorii săi nu a fost răsplătit : când a ajuns să vorbească despre „un om pe care [Dumnezeu] l-a ales, dând tuturor o dovadă prin faptul că L-a înviat din morți” (Fapte *17:34),* atenienii nu au mai vrut să-l asculte.

Aceasta este una dintre primele mărturii literare ale unei confruntări directe între predicarea evanghelică și cultura și filosofia greacă. Dezvăluie câteva dintre atitudinile care au caracterizat întâlnirea dificilă dintre aceste două lumi timp de secole: un sentiment de înstrăinare reciprocă, alături de curiozitate și percepția existenței unei moșteniri comune de experiențe și idei; afirmarea superiorității și autosuficienței propriei tradiții față de cea a interlocutorilor; din partea creștină, nevoia de a-i converti pe ceilalți la propriul adevăr și, din partea greacă, intoleranța față de doctrinele stranii care le erau propuse.

Există o neîncredere reciprocă evidentă: Pavel îi considera pe atenieni vorbăreți și curioși, în timp ce filozofii îl considerau pe Pavel un șarlatan. Sentimentul de superioritate culturală al grecilor l-a determinat pe apostol să folosească un limbaj acceptabil pentru ei, menționând cultul practicat de atenieni.

zeilor, insistând asupra unicului Dumnezeu care a creat și guvernează lumea și omenirea, care nu locuiește în temple, care nu se lasă reprezentat prin imagini și care este căutat de oameni cu greu și bâjbâieli. Până în acest punct, ascultătorii săi, instruiți în stoicism sau platonism, nu ar fi avut nicio dificultate în a-l urma.

El, însă, nu a renunțat să exprime o judecată aspră asupra tradiției lor religioase („vremurile ignoranței": Faptele Apostolilor 17 , 10) și să se prezinte ca mesager al lui Dumnezeu însuși, pentru a anunța că într-un om Dumnezeu l-a ales pe judecătorul lumii și a confirmat această alegere înviindu-l din morți.

În acest ultim punct s-a produs ruptura: grecii au refuzat să asculte un barbar care pretindea că posedă o cunoaștere superioară a lor și care se făcea mesager al învierii. Nu mai puțin intransigentă a fost însă pretenția lui Pavel la o cunoaștere superioară revelată de Dumnezeu ucenicilor lui Isus: la scurt timp după aceea, de fapt, el a scris comunității din Corint că „înțelepciunea acestei lumi este o nebunie înaintea lui Dumnezeu" (1 Cor 3,19). Scrisoarea către Coloseni (2,8-9) se exprimă în termeni și mai duri: „Vedeți să nu fiți prinși de nimeni prin filozofie și prin amăgire deșartă, după datina oamenilor, după învățăturile elementare ale lumii și nu după Hristos".

Istoria a adus rezultate neașteptate de ambele părți: teologia creștină s-a dezvoltat în secolele următoare cu contribuția decisivă a limbajului, metodelor și doctrinelor dezvoltate în școlile de filosofie. Creștinismul însuși a fost conceput și propus ca o filosofie, adevărata filosofie, devenind moștenitorul înțelepciunii grecești, pusă, însă, în slujba revelației biblice și detronată de rolul său de cale prin excelență către realizarea unei cunoașteri și a unui stil de viață capabil să-l facă pe om fericit.

Confruntarea cu filosofia este un aspect al unui proces mai amplu, care a condus tradiția creștină la încorporarea unei vaste moșteniri de idei, instituții și forme de comunicare din lumea greacă și latină (așa-numita „elenizare" a creștinismului) și, la rândul ei, la modificarea profundă a acestei lumi, creștinând imperiul și cultura . Aceasta poate fi descrisă schematic ca un proces de selecție și anexare: unele elemente au fost primite cu brațele deschise, adesea supuse unei profunde resemnificări și plasate într-un context diferit de cel original ; altele au fost abandonate conștient sau inconștient.

Acest proces a fost determinat de numeroși factori, s-a desfășurat pe o perioadă de mai multe secole, în moduri diferite și cu protagoniști diferiți. O scurtă expunere necesită simplificări și generalizări, dar este

E bine să rămânem conștienți că sunt așa și că nu au decât sarcina de a ne introduce într-o înțelegere - niciodată pe deplin desăvârșită - a complexității - realității.

Cea mai riscantă simplificare este să vorbim despre „creștinism” și „cultura elenică”, ca și cum ar fi realități unitare și distincte, care la un moment dat s-au confruntat și au concurat între ele. Ar fi mai corect să considerăm creștinismul antic ca fiind una dintre formele asumate de cultura greacă în timpul epocii imperiale. De asemenea, trebuie ținut cont de faptul că în antichitate, ca și astăzi, existau moduri diferite de a experimenta și de a gândi aderarea la mesajul creștin, așa cum existau moduri diferite de a trăi viața filosofică și de a aborda experiențe și înțelepciuni diferite. Mai mult, când filosofii și autorii creștini au început să se angajeze în dezbateri doctrinare în secolul **al II-lea** , un proces similar de schimb între cultura greacă și tradiția evreiască era deja în desfășurare de secole , iar acest lucru a influențat profund și dezvoltarea dialogului dintre creștini și filosofi.

În cele din urmă, trebuie ținut minte că filosofii epocii imperiale nu aveau o atitudine uniformă față de creștinism și alte religii revelate, așa cum creștinii nu aveau o singură modalitate de a interpreta valoarea tradiției filosofice grecești. Au existat păgâni care și-au exprimat respectul pentru Moise și Biblia ebraică (cum ar fi Numenius din Apameea) (cf. Burnyeat, 2005) sau care, după ce s-au convertit la creștinism, nu au încetat să poarte haina și să se declare filozofi (de exemplu, Iustin); la fel cum au existat și cei care considerau filosofia și viața creștină complet incompatibile (Celsus , Porfirie), găsind în această opoziție rigidă consensul chiar și al creștinilor, la fel de convinși de ireconciliabilitatea dintre creștinism și filosofie (Tațian, Tertulian).

Evrei și creștini în lumea elenistică-romană

În urma campaniilor lui Alexandru cel Mare, Iudeea a trecut de la hegemonia persană la cea greacă și, după moartea sa (323 î.Hr.), a rămas mai întâi sub controlul politic al Ptolemeilor din Egipt și apoi, din 198 î.Hr., sub cel al Seleucizilor din Siria. După o scurtă revenire la autonomie, întreaga Palestină a trecut de la mijlocul secolului **I** î.Hr. sub controlul direct sau indirect al romanilor, iar într-o Iudee care devenise deja provincie romană s-a încheiat povestea istorică a lui Isus din Nazaret, la scurt timp după anul 30 d.Hr.

Greaca și latina erau folosite de mult timp, alături de aramaică și alte limbi semitice, în Orientul Mijlociu, iar comunități evreiești importante se stabiliseră în multe orașe ale Imperiului Roman. Cea mai mare și mai influentă din punct de vedere cultural a fost cea din Alexandria; aici, în secolul **al III-lea** î.Hr., începuse lucrarea de traducere a textelor Scripturilor ebraice în greacă (traducerea „Septuaginta”). Atât acasă, cât și în comunitățile diasporei, Israelul a trebuit deja să se confrunte cu hegemonia politică și culturală a lumii grecești și apoi romane, dezvoltând strategii pentru a-și păstra identitatea religioasă și culturală.

Întâlnim, printre alte atitudini, atât o opoziție violentă, în numele fidelității față de tradițiile ancestrale (cărțile Macabeilor și revoltele antiromane din 66-74 și 132-135 d.Hr.), cât și efortul de reformulare a moștenirii și înțelepciunii tradiționale a Israelului în limba și, cel puțin parțial, în categoriile culturale ale grecilor, fără a renunța la afirmarea caracterului său specific și a superiorității sale, ca rod al revelației divine. Exemple ale acestei linii, în moduri diferite, sunt opera traducătorului cărții Sirah în greacă (sfârșitul secolului **al II-** lea î.Hr.), opera autorului cărții Înțelepciunii (compusă în greacă la Alexandria între sfârșitul secolului **I** î.Hr. și mijlocul secolului **I** d.Hr.), scrierile filosofului Filon din Alexandria (cca. 30 î.Hr. - cca. 40 d.Hr.) și ale istoricului Josephus Flavius (cca. 37-100 d.Hr.) [4] .

Filon a jucat un rol fundamental în orientarea unei lungi tradiții a exegezei biblice creștine, care i-a avut pe Clement (cca. 150-215), Origen (cca. 185-254) și Didim Orbul (cca. 313-398) – tot alexandrini – principalii săi reprezentanți. El a fost primul care a comentat sistematic Pentateuhul în greacă, pentru a arăta, prin interpretarea alegorică a textului, că Legea scrisă de Moise conține o cunoaștere profundă despre Dumnezeu, cosmos și om și este în acord cu principalele doctrine filosofice elenice (vezi **CAPITOLUL** 5, pp. 96-8) (pentru Filon, vezi Dillon, 1995; Lévy, 1998; Hadas-Lebel, 2003).

Creștinismul a apărut ca religie, desprinzându-se de o tradiție evreiască ce reacționase de mult, cu rezultate diferite, la cultura elenică și fusese influențată de aceasta. Prin urmare, într-o anumită măsură, creștinismul era deja elenizat. O dovadă în acest sens este faptul că literatura creștină timpurie care a supraviețuit (cele mai vechi texte cunoscute de noi sunt scrisorile autentice ale lui Pavel, datând din anii 1250) a fost compusă în greacă și că o mare parte din citatele biblice găsite în Noul Testament sau în literatura creștină contemporană provin din traduceri grecești ale Scripturii.

Chiar și câteva argumente apologetice, exploatate ulterior de scriitorii creștini, provin din iudaismul elenistic: Moise și Scripturile ebraice sunt mai vechi decât războiul troian și decât înțelepții greci , care și-au extras cunoștințele de la evrei; iudaismul este o religie mai filozofică, deoarece venerează, fără a crea imagini, un singur Dumnezeu incorporeal, bun și provident; respectarea Legii mozaice insuflă virtutea și controlul pasiunilor; practica exegezei alegorice a Scripturii obișnuiește mintea să se ridice dincolo de realitatea vizibilă, să cuprindă adevărata ființă, inteligibilul (vezi Alexandre, 1998).

Creștinismul a moștenit, de asemenea, prejudecăți și neîncredere care, în - imperiu, apăsau asupra comunităților evreiești. Evreilor, și mai târziu creștinilor, li se reproșa izolarea în care trăiau, refuzul lor de a participa la cultul civic și, prin urmare, loialitatea lor dubioasă față de comunitatea socială și politică; cultul straniu dedicat unui zeu gelos față de alți zei și lipsit de orice reprezentare; respectarea unor reguli de conduită diferite de cele ale tuturor celorlalți. Aceste particularități ar putea stârni respectul unora, dar în cea mai mare parte le-au adus evreilor și creștinilor acuzația de a detesta rasa umană.[5]

Spre deosebire de iudaism, creștinismul nu avea un statut juridic în cadrul imperiului care să-l garanteze față de autorități. Deși nu exista o legislație specific anticreștină , cel puțin până la mijlocul secolului **al III-lea** , creștinismul era considerat un cult ilicit, o *superstiție,* iar adepții săi erau expuși continuu unor măsuri represive care, în principiu, ar fi trebuit să vizeze infracțiunile comise, dar care, în practică, vizau pe oricine era denunțat ca fiind creștin și refuza să se retragă, întrucât mărturisirea creștinismului era considerată în sine legată de un comportament criminal.

La această condiție de incertitudine juridică se adăugau revoltele populare sau inițiativele magistraților, care amenințau viața comunităților creștine la nivel local. Mai mult, sunt documentate unele persecuții generale care, cel puțin în intențiile împăraților care le-au promovat, au implicat întregul teritoriu al imperiului (persecuțiile lui Decius în 249-251, Valerian în 257-260, Dioclețian în 303-311) [6].

Situația s-a schimbat rapid după ce Constantin a fost proclamat împărat de propriile trupe în 306; în teritoriile asupra cărora și-a extins treptat controlul, a suspendat aplicarea edictelor pro-creștine, până când Edictul de Toleranță al lui Galerius din 311 a pus capăt oficial persecuției. Constantin a adoptat o politică de sprijin deschis pentru bisericile creștine și, sub domnia sa și a succesorilor săi, cu excepția scurtei domnii a lui Iulian *(361-363),* a început un proces rapid și adesea violent de creștinare a spațiului și a societății (închiderea templelor, interzicerea cultului sacrificial, distrugerea sanctuarelor păgâne sau transformarea lor în

locuri de cult creștin, convertiri în masă) (vezi Beatrice, *1990;* Clifford, *1996;* Filoramo, 2011; Rinaldi, 2011).

Reacția intelectualilor păgâni la creștinism

Creștinii au atras curând atenția autorităților romane: Suetonius *(V. Claudii* **xxv**, 4) menționează o măsură luată de Claudius, care în *49* i-a expulzat pe evrei din cauza „revoltelor continue instigate de Hristos”. Nero a atribuit creștinilor din Roma responsabilitatea pentru incendiul care a devastat orașul în *64* (Tacitus, *Ann.* **xv** *44 2-5).* Pliniu cel Tânăr, în timp ce era guvernator al Bitiniei, în jurul anului 110, i-a cerut împăratului Traian într-o scrisoare informații despre procedura care trebuia adoptată în procesele împotriva creștinilor *(Ep.* **x** *96-97)* .

De la mijlocul secolului **al II-lea** , unii filozofi au început și ei să ia poziție cu privire la conduita și doctrina creștinilor: Lucian a făcut o satiră nemiloasă despre aceasta în *Viața lui Peregrin,* o referință caricaturală putând fi găsită la Apuleius *(Metam.* IX 14-15); unele adnotări pot fi citite în operele lui Galen și Marcus Aurelius. Un aspect care i-a frapat pe acești autori - așa cum îl frapase deja negativ pe Pliniu cel Tânăr - a fost încăpățânarea creștinilor de a dori să moară mai degrabă decât să onoreze zeii Romei [7] .

Platonistul Celsus a compus, în jurul *anilor 160/180,* prima respingere cuprinzătoare a noii religii, *Adevăratul Discurs.* Autorii care, împreună cu el, au dominat panorama polemicilor anticreștine au fost Porfirie și Iulian. Un tratat menit să respingă platonismul rău al ascultătorilor creștini - mai precis al gnosticilor - aparținând cercului său a fost scris și de Plotin *(Enn.* **II** *9* [33]) iar împotriva maniheilor, considerați de el o sectă creștină, a scris Alexandru din Licopolis. Poziții împotriva creștinilor se găsesc la Amelius, la Proclus, la biograful său Marinus, până la ultimii exponenți ai platonismului atenian, Damascius și Simplicius [8] .

Unele obiecții importante ridicate de intelectualii păgâni împotriva creștinilor sunt rezumate la începutul lucrării lui Eusebiu din Cezareea, *Pregătirea Evangheliilor* (**I.** 1-2). Creștinismul a apărut, iar acesta a fost cel mai mare defect al său din punct de vedere filosofic, „o credință irațională și un consimțământ neexaminat”. Afirmațiile evanghelice despre valoarea mântuitoare a credinței, despre predilecția lui Dumnezeu pentru cei care devin ca niște copii, au fost percepute ca o negare impie a celei mai importante și divine facultăți a omului, *logosul,* care îl face similar zeilor și capabil de o viață cu adevărat binecuvântată.

Mai mult, creștinii erau purtătorii unui mod de viață „neobișnuit”, care părea

periculos moral și politic și lipsit de sens din punct de vedere conceptual: „Cum ar putea cei care s-au separat de zeii lor ancestrali, datorită cărora există fiecare popor și fiecare oraș, să nu fie nelegiuiți și atei în toate sensurile?” Creștinismul, spre deosebire de majoritatea tradițiilor religioase cunoscute - inclusiv iudaismul - nu avea granițe naționale, ci se adresa tuturor și, în plus, le cerea adepților săi să rupă total cultul zeilor tradiționali. Aceasta însemna că convertiții rupeau - legăturile de solidaritate cu comunitățile lor de origine, abandonând cultul zeilor orașului sau poporului căruia îi aparțineau, pentru a îmbrățișa cultul unui zeu străin. Cel mai rău lucru era că, după ce comiseseră această trădare, nici măcar nu aderau „zeului venerat de evrei, respectându-le legile”, ceea ce avea cel puțin meritul vechimii, ci luau o cale complet nouă, „care nu respectă nici obiceiurile grecilor, nici pe cele ale evreilor”.

Pentru filosofii care li se opuneau, doctrina creștină se baza pe absolutizarea nejustificată a unei realități care nu putea avea decât o valoare limitată și relativă: toate cultele și obiceiurile tradiționale ale popoarelor aveau, din punct de vedere filosofic, legitimitate și validitate, cu condiția să rămână medieri relative ale acelui prim principiu absolut simplu și inaccesibil, pe care numai filosofii îl puteau cunoaște în mod adecvat. Pretenția de a afirma valoarea absolută și exclusivă a unei singure tradiții, oricât de recente și discreditate, negând în același timp toate celelalte tradiții umane, mult mai nobile și mai vechi, părea un act de prezumție atât de orb și lipsit de sens încât să-i eticheteze pe creștini drept nebuni (Ruggiero, 2002). O astfel de inversare a valorilor la nivel cognitiv nu putea avea loc fără o inversare similară la nivel etic: creștinii, prin urmare, trebuiau să fie nu numai ignoranți, ci și vicioși, incapabili să scape de constrângerile schimbării.

Este de înțeles de ce unii filozofi au simțit nevoia să intervină împotriva creștinilor care încercau să-și prezinte doctrina drept o înțelepciune nu numai că moștenitoare legitimă a celei mozaice, ci și în acord cu și chiar depășind cei mai buni dintre înțelepți.

Grecii (Pitagora, Platon) fuseseră capabili să cunoască și să propovăduiască lumea divină și cosmosul.

Nu se poate spune, însă, că intelectualii păgâni erau preocupați să se opună doctrinelor creștine cu aceeași intensitate cu care teologii creștini polemizau împotriva doctrinelor filosofilor și chiar le foloseau. Ceea ce este izbitor, mai degrabă, este tăcerea și dezinteresul principalilor autori antichității târzii față de vasta producție literară și dezbaterile doctrinare care îi puneau pe teologii creștini unii împotriva altora, mai ales când, în epoca post-constantiniană, creștinii - ocupau și cele mai înalte niveluri ale societății și culturii. Dacă în secolul **al III-lea** Plotin intervenise pentru a respinge nu creștinismul, ci interpretarea eronată a unor doctrine platonice susținute de membrii gnostici ai cercului său, în secolele **al V-lea** și **al VI-lea principalii exponenți ai platonismului păgân - Proclus, Damascius, Simplicius -, în afară de unele glume disprețuitoare (și cu excepția polemicii lui Simplicius împotriva lui Ioan Filopon pe tema eternității cosmosului), nu au dedicat** nici cea mai mică atenție operelor și doctrinelor creștinilor.

Motivele comparației dintre creștinism și filosofie

Ne întrebăm ce i-a determinat pe creștini să se implice atât de insistent în filosofia greacă (în fața respingerii în general sumare a tradițiilor lor religioase). Motivele au fost variate, parțial legate de mediul cultural al imperiului și parțial de nevoile interne ale comunităților creștine.

Într-un mediu ostil, propice măsurilor represive împotriva lor, creștinii puteau obține cetățenia doar demonstrând integritate morală, loialitate față de autorități și adepții unei doctrine conforme cu rațiunea. Prin urmare, era necesar să se dezvolte o autoapărare cultural solidă, iar acest lucru le cerea să adopte limbajul, doctrinele și metodele intelectualilor contemporani (retori, filosofi, juriști) . Această cerință devenea și mai presantă dacă se dorea convertirea intelectualilor la noua credință: era necesar să li se demonstreze cu argumente raționale că, îmbrățișând doctrina creștină, nu vor trăda valorile morale pozitive și înțelepciunea moștenite de la strămoșii lor, ci le vor duce la împlinire.

Mai multe caracteristici ale creștinismului au contribuit la faptul că acesta este perceput mai puțin

ca o tradiție religioasă mai degrabă decât ca un curent filosofic: absența rădăcinilor etnice, a templelor, a unui cult sacrificial, a preoților sau a reprezentărilor zeului venerat o diferenția de toate cultele cunoscute. Pe de altă parte, referirea la autoritatea unui maestru fondator și a textelor care transmiteau învățăturile sale și făceau obiectul unei exegeze meticuloase, prezența unei succesiuni de maeștri, adesea în conflict între ei cu privire la modul de interpretare a tradiției, preocuparea pentru problema adevărului și corectitudinii doctrinei predate, împreună cu relația strânsă stabilită între cunoașterea adevărului și perfecționarea morală a adepților, au fost aspecte percepute ca fiind caracteristice mai degrabă unei școli de filosofie decât unui cult religios (Lohr, 2010) **.**

Tocmai accentul pus pe cunoașterea adevărului — care era specifică și - iudaismului , dar avea o semnificație cu totul deosebită în istoria creștinismului — făcea mai convenabil pentru creștini să se prezinte ca purtători ai unei doctrine, ai unei învățături, menită să aducă fericire celor care o primeau și o practicau. Aceasta explică de ce, adresându-se lui Marcus Aurelius (161-180), Meliton din Sardes a putut vorbi în apărarea creștinismului numindu-l „filosofia noastră” (Eusebiu, *Hist. eccl.* **IV** 26 7), și de ce Iustin, adresându-se aceluiași împărat, l-a definit și el drept o „filosofie divină” *(Apol.* **II** 12 5).

Evoluția internă a bisericilor creștine a necesitat, de asemenea, o recurgere tot mai mare la resursele oferite de filosofie. Monoteismul rigid și referirea la revelația biblică nu erau exclusive creștinismului , ci mai degrabă o moștenire evreiască. Ceea ce a făcut din creștinism o religie nouă, conducându-l progresiv la o detașare completă de iudaism, a fost convingerea rolului special jucat de Isus din Nazaret în economia mântuirii lui Israel și a lumii. Tocmai nevoia de a defini cât mai clar și complet posibil în ce constă acest rol special, care este natura lui Hristos, care este relația sa cu Dumnezeu și omenirea - cu alte cuvinte, dezvoltarea progresivă a unei cristologii , cu toate discuțiile și conflictele pe care le-a generat, mai ales odată cu răspândirea creștinismului în lumea greacă - a făcut necesară, pentru a formula și explica doctrina creștină, adoptarea conceptelor și metodelor de analiză și argumentare folosite de filosofi.

Un alt impuls a venit din formarea, în timpul secolului **al II-** lea, a unui *corpus* de scrieri normative specific creștine: polemicile vechi de secole pe care le-a declanșat și acest proces (gândiți-vă la problema ridicată, la mijlocul secolului **al II** -lea, de doctrinele lui Marcion și ale altor maeștri gnostici,

care negau orice valoare pentru creștini a Dumnezeului și a Scripturilor lui Israel) au impus dezvoltarea unor metode și argumente exegetice care justificau includerile și excluderile în canonul Scripturilor recunoscute ca obligatorii, ofereau criterii pentru lectura lor unitară compatibilă cu tradiția credinței transmisă oral și clarificau limitele în cadrul cărora avea loc participarea la adevărul mântuitor și în afara cărora se cădea în eroare (termenul „erezie" a dobândit în rândul creștinilor sensul cel mai rău, care s-a menținut în uzul său actual între secolele **al II-lea** și **al III-** lea) [10] .

Atitudinea creștinilor față de filosofia elenică

Conform unei definiții răspândite și persistente în lumea antică — aceasta apare, alături de alte cinci la fel de tradiționale, în *Dialectica* lui Ioan Damaschin, compusă în jurul *anului 740* — filosofia este „știința lucrurilor omenești și divine". Creștinii credeau că posedă această știință în virtutea revelației primite de la *Logosul* lui Dumnezeu însuși, prezent în Scripturi și întrupat în Isus din Nazaret. Prin urmare, credeau că nu datorau nicio cunoaștere înțelepților greci. Această convingere, deși cu variații de la un autor la altul, a definit atitudinea - scriitorilor creștini față de moștenirea filosofiei elenice.

Totuși, nimeni nu putea să nu observe numeroasele și importante afinități care legau doctrina creștinilor de cea a filosofilor greci, în special de cea a lui Platon și a adepților săi: doctrina unui Dumnezeu unic, simplu, incorporeal, absolut bun, creator și organizator al cosmosului prin propriul său *Logos;* doctrina sufletului rațional, nemuritor, incorporeal , creat pentru a cunoaște adevărata ființă și a-și găsi propria fericire în această cunoaștere; doctrina liberului arbitru al ființelor raționale și cea a pedepsei. Adversarii creștinismului explicau aceste afinități susținând că doctrina creștină nu era altceva decât o contrafacere și o vulgarizare a învățăturii lui Platon. Creștinii susțineau, pe de altă parte, că Platon însuși, în vremea când călătorise în Egipt, după moartea lui Socrate, ajunsese să cunoască doctrina predată de Moise evreilor și o importase în Grecia (Eusebiu, Praep . *ev.* **XI** 8 *1*).

În ochii creștinilor, filosofia greacă era o cunoaștere parțială a adevărului. Această evaluare, împărtășită în mare parte de toți, putea

a dat naștere la două orientări fundamentale: una mai primitoare față de tradiția filosofică și una mai preocupată de protejarea naturii alternative a înțelepciunii creștine față de orice presupusă înțelepciune păgână. Prima orientare a valorizat elementele de afinitate dintre cunoașterea parțială, posedată de greci, și revelația deplină a adevărului , oferită creștinilor. Într-una dintre omiliile sale, Origen a scris despre acest subiect : «Abimeleh este o figură a cercetătorilor și înțelepților acestei lumi, care, datorită studiului filosofiei, au cunoscut multe aspecte ale adevărului [...]; el nu se poate regăsi alături de Isaac, care este o figură a Cuvântului lui Dumnezeu conținut în Scriptură, nici mereu în conflict, nici mereu în pace. Filosofia, de fapt, nu este contrară legii lui Dumnezeu în toate lucrurile și nici nu este în toate în acord cu ea» *(Om. în Gen.* XIV 3).

Înaintea lui, Clement din Alexandria, probabil cel mai dispus dintre scriitorii creștini antici să recunoască valoarea pozitivă a *paideiei* grecilor, descrisese filosofia drept o „colaboratoare și co-cauză a adevărului" *(Stromata* **I** *20 99)* (despre Clement, vezi Lilla, *1971;* Choufrine, *2002;* Daine se, *2012).*

Teoria „furtului grecilor" și interpretarea filosofiei elenice ca o cunoaștere validă în multe dintre tezele sale, chiar dacă incomplete, au făcut posibilă anexarea acestei moșteniri la înțelepciunea creștinilor: folosind -o, ei nu au corupt revelația adevărului cu ceva străin, ci au readus la originea și plenitudinea sa ceea ce grecii imitaseră stângaci de la Moise. Aceasta este teza pe care, de exemplu, Eusebiu din Cezareea *(265-340* cca.) o ilustrează în prefața la cartea **a XI-a** din propria sa *Pregătire Evanghelică,* pentru a explica de ce creștinii au preferat „filosofia barbară" a lui Moise celei a lui Platon:

> Această [carte] se grăbește [...] să arate în unele chestiuni doctrinare, dacă nu în toate, acordul filosofilor greci cu oracolele evreilor. Această carte, lăsând deoparte autorii superflui dintre filosofi, face apel la conducătorul tuturor, considerând că numai el ar trebui consultat în locul tuturor celorlalți și Platon ar trebui folosit ca ghid în această chestiune, întrucât numai el, depășindu-i pe toți ceilalți în glorie, pare capabil să ne fie suficient pentru a stabili ceea ce căutăm. [...] Trebuie să observ că nu totul a fost spus în mod corespunzător de acest om pe fiecare subiect, deși majoritatea afirmațiilor sale au fost făcute în conformitate cu adevărul. Acest lucru, însă, îl vom arăta la momentul potrivit, nu pentru a-l calomnia, ci pentru a ne justifica pentru că am preferat filosofia barbară celei elene.

În acest fel, filosofia și cultura greacă au fost păstrate și, în același timp, retrogradate la nivelul unei introduceri în cunoașterea misterelor revelate; *paideia* grecilor a devenit o *propaideia,* o învățătură pregătitoare pentru credință (Origen, *Ep. ad Greg. 1-2;* Vasile, *Or. ad adol.* **VII** *9).* Diverse pasaje din Scriptură au fost interpretate în funcție de această legitimare a utilizării științei păgâne în slujba revelației: Avraam, care avusese un fiu cu sclava Agar, înainte de a-l concepe pe Isaac cu soția sa legitimă, Sara (Gen. *16),* fusese deja interpretat de Filon ca o figură a înțeleptului, care studiază mai întâi științele introductive și apoi accesează cunoașterea științelor divine *(De congr. 1-9).* Același model a ghidat interpretarea instruirii lui Moise în știința egipteană , a furtului bogățiilor Egiptului de către evrei în momentul exodului și a șederii lui Daniel în Asiria (Origen, *C Cels.* **VI** 14) (Beatrice, *2006).*

Exista și o altă poziție, minoritară, reprezentată de autori care credeau că este inutil și dăunător pentru creștini să se deda bârfelor păgânilor, deoarece primiseră de la Hristos cunoașterea a tot ceea ce este benefic pentru mântuire. Una dintre cele mai eficiente formulări ale acestei poziții, care urmărea să păstreze caracterul specific și ireductibil al cunoașterii revelate la înțelepciunea lumească, poate fi găsită într-un pasaj al lui Tertulian: „Ce este, așadar, comun între Atena și Ierusalim? Ce este între academie și biserică? Ce este între eretici și creștini? Doctrina noastră vine din porticul lui Solomon, care învăța că Domnul trebuie căutat în simplitatea inimii. Să se uite la asta cei care au creat un creștinism stoic, platonic și dialectic! După Hristos Isus, nu trebuie să fim curioși de nimic altceva , nici, după Evanghelie, nu trebuie să ne întrebăm despre nimic altceva” *(Depraescr. 7). În acest pasaj,* Tertulian exprimă convingerea, răspândită printre mulți creștini, că o pasiune excesivă pentru filosofia greacă se afla la originea tuturor erorilor și ereziilor doctrinare: „în cele din urmă, ereziile însele sunt instigate de filozofie [...] ereticii și filosofii cugetă asupra acelorași întrebări” *(Depraescr. 7, 2).* Acesta este un clișeu complet nefondat din punct de vedere istoric, dar exploatat pe scară largă în literatura antieretică: a afirma că un autor s-a inspirat nu din Scriptură și din tradiția credinței, ci din doctrinele filosofilor păgâni, era echivalent cu a-l discredita moral și a declara natura profană și umană, dacă nu chiar demonică, a învățăturii sale.

Este interesant de observat că, în multe cazuri, calitatea poziției adoptate

Atitudinea față de filosofie se schimbă, uneori chiar la același autor, în funcție de genul literar și de destinatarii unei scrieri: cele mai explicite și generoase recunoașteri ale valorii pozitive a filosofiei grecești sunt de obicei date în scrieri de natură apologetică sau scolastică, care se adresează tot cititorilor necreștini sau pregătiți cultural ; în timp ce scrierile polemice antieretice sau antipăgâne, omiliile, scrierile dogmatice, destinate exclusiv unui public creștin, ignoră mai frecvent această temă sau adoptă un ton mai critic față de „înțelepciunea lumii” [11]
.

Judecata creștinilor asupra principalelor școli filozofice

Am văzut deja că Eusebiu îl considera pe Platon singurul filosof cu care merită să interacționeze sistematic, întrucât îi depășea pe toți ceilalți prin valoarea doctrinelor sale. Această teză este împărtășită de majoritatea scriitorilor creștini și necreștini, din secolul **al II-lea până la sfârșitul antichității. Aproape exact un secol mai târziu, Augustin** *(354-430)* a făcut ecoul lui Eusebiu , afirmând: „Nimeni nu s-a apropiat de noi decât platonicienii” *(Deciv. Dei* **VIII** 5) (cf. Fabricius, 1988; Madec, *1999)* .

Aceasta nu implica faptul că toate tezele sale erau acceptate ca adevărate și nici că i se recunoștea o autoritate egală cu cea a profeților și apostolilor ; cu toate acestea, se credea că este capabil să se pregătească, mai bine decât alți filozofi, pentru înțelegerea și acceptarea mesajului lor. Iustin, în primele capitole ale *Dialogului cu Trifon,* compus în jurul mijlocului secolului al **II-lea** , descrie într-o formă idealizată propria sa călătorie filosofică, în căutarea cunoașterii care „conduce la Dumnezeu și se unește cu el” *(DiaL* **1**) **:** se adresează mai întâi unui stoic, apoi unui peripatetic, unui pitagoreic și, în final, unui platonician . În doctrina lui Platon, acesta părea să fi găsit plinătatea adevărului, dar această convingere a fost pusă sub semnul întrebării de întâlnirea cu un bătrân venerabil, cu care a avut un dialog strâns pe temele sufletului, cunoașterii lui Dumnezeu și adevăratei filosofii *(Dial. :z.-6),* ceea ce l-a determinat să accepte mărturia profeților și să se convertească la credința în Hristos *(Dial.* 7-8) (Andresen, *2.0092;* Georges, *ion;* Félix, 2013).

O cale similară, deși mai dificilă, este descrisă de Augustin în *Confesiuni.* Și în cazul său, citirea „cărților platonicienilor” (VII *9:20;* **VIII** :21) a fost ocazia de a recunoaște natura incorporeală, imuabilă și bunătatea lui Dumnezeu și a Cuvântului său și a constituit premisa care i-a permis să recunoască adevărul creștinismului. La fel ca Iustin, Augustin a subliniat însă și faptul că între

platonism și creștinism nu există continuitate, ci un salt, o convertire: devenind creștini, amândoi au rămas filosofi, dar nu mai erau, strict vorbind, platonicieni (Catapano, 2010) . Iustin i-a scris lui Marcus Aurelius: „Recunosc că mă rog și mă străduiesc din toate puterile mele să fiu găsit creștin, nu pentru că doctrinele lui Platon sunt străine de cele ale lui Hristos, ci pentru că nu sunt în întregime similare cu acestea [...]. Întrucât s-au contrazis în chestiuni centrale, [filosofii] arată că nu posedau o știință vizionară și o cunoaștere ireproșabilă» (*Apol.* **II** *13 2-3)* .

Judecata exprimată de autorii creștini asupra lui Aristotel a fost mai complexă și reflectă parțial o evoluție care poate fi observată și în filosofia păgână a epocii imperiale (despre Aristotel, vezi de Ghellinck, 1930; Runia, 1989; Elders, 1994; Prede, 2005; Kenny, 2005) : a existat o perioadă inițială, până la sfârșitul secolului **al IV-lea** , de neîncredere și condamnare a gândirii sale și în special a dialecticii (al cărei inventator sau cel mai mare exponent a fost prezentat, împreună cu Chrysipp). De asemenea, este probabil ca, în afara unor cercuri restrânse, opera lui Aristotel să fi fost foarte puțin cunoscută, dacă la începutul secolului **al IV**- lea Eusebiu, în *Pregătirea Evangheliilor* (**xv** 2-13) , s-a bazat în întregime pe relatarea aspru critică a doctrinelor lui Aristotel făcută de platonicianul Atticus. În ciuda acestui fapt, un creștin, Anatolius, viitorul episcop al Laodiceei, a fost cel care, la scurt timp după mijlocul secolului **al III-lea** , a condus o școală aristotelică în Alexandria (Eusebiu, *Hist. eccl.* **VII** 32 6) .

Începând cu secolul **al V-lea** , observăm o reevaluare progresivă a lui Aristotel ca maestru al logicii, al unei doctrine etice echilibrate, dar și pentru pozițiile sale asupra anumitor chestiuni științifice. Dacă luăm în considerare lucrările lui Boethius (cca. 480-525), Serghie de Reshaina (d. 536) , Ioan Filopon (cca. 490-570), observăm că - la fel ca și colegii lor din școlile filosofice din Atena și Alexandria - aceștia, deși au rămas platonicieni în structura fundamentală a gândirii lor, și-au dedicat o mare parte a activității literare compunerii de comentarii la scrierile lui Aristotel.

Obiecțiile creștinilor față de Aristotel au fost astfel rezumate de Grigore de Nazianz: „[Îndreptați-vă atacurile] împotriva providenței meschine a lui Aristotel, a stratagemelor sale, a raționamentelor sale moarte despre suflet, a - doctrinelor sale pur umane” *(Or.* **xxvii** 10).

Se credea că, potrivit lui Aristotel, providența nu se extindea până la sfera sublunară. În realitate, această doctrină nu se găsește la el, ci în tratatul pseudo-aristotelic *Despre Cosmos,* care era, însă, considerat autentic de către antici. Grigore menționează și „rațiunile moarte despre suflet”, adică doctrina

mortalității sufletului individual. „ Doctrinele pur umane” sunt învățătura etică a lui Aristotel, în special doctrina conform căreia fericirea depinde nu numai de practicarea virtuții, ci și de posesia suficientă a bunurilor trupești și exterioare.

Cel mai interesant punct este referirea lui Grigore la „stratagemele” argumentative ale logicii. Într-adevăr, creștinii au văzut adesea în Aristotel inventatorul unei tehnici care, antrenându-și adepții în pricepere și subtilitate argumentativă, a generat tot felul de erezii. Irineu i-a acuzat pe adepții maestrului gnostic Valentin că au adoptat gustul aristotelic pentru „minuții verbale” și „subtilitate în interogare ” *(Adv. haer.* **II** *14 5).* Eusebiu a indicat cauza ereziei unui autor altfel necunoscut din prima jumătate a secolului **al III -lea** , Artemon, în pasiunea sa pentru logică: «Fără nicio teamă, au falsificat Scripturile divine, au încălcat regula credinței antice și L-au ignorat pe Hristos, necăutând ceea ce spun Scripturile divine, ci exersându-se cu zel în a investiga ce figură de silogism ar putea fi găsită pentru a le confirma ateismul» *(Hist. eccl.* v *28* 13-15).

Prejudecățile împotriva logicii lui Aristotel s-au agravat în secolul **al IV-lea** , în timpul controverselor provocate de criza ariană, deoarece Arius și cei mai importanți doi adepți ai săi, Aetius și Eunomius, au fost identificați de adversarii lor ca fiind savanți ai logicii aristotelice și astfel asocierea, în scopuri polemice, dintre stagirit și erezie a devenit mai strânsă.

Aspectul foarte tehnic al analizei lui Aristotel asupra funcționării gândirii și limbajului uman, împreună cu organizarea sistematică a scrierilor sale, au făcut din opera sa - în special *Organonul* - și o resursă ce putea fi pusă în slujba ortodoxiei nu numai în dezbaterea cu adversarii, respingând tezele acestora și demonstrând corectitudinea propriilor teze, ci și în interpretarea Scripturilor și în rezolvarea problemelor pe care acestea le puneau cititorilor. Astfel, de exemplu, Didim din Alexandria (*Comm. in Eccl. 237* 1-10) *,* trebuind să explice un pasaj aparent contradictoriu, în care Pavel afirmă că „auzise cuvinte negrăite” *(2* Cor *12, 4),* a folosit doctrina omonimiei expusă în *Categorii* și distincția dintre substantiv, verb și discurs, expusă în *De interpretatione* a lui Aristotel , și a comentat că termenul „cuvinte” trebuie înțeles ca echivalent cu „discurs”.
„Știu”, în timp ce „de nedescris” trebuia înțeles în sensul de „nearticulat în sunete și silabe”, astfel încât nu exista nicio contradicție în textul paulin.

Chiar și în ceea ce privește tradiția stoică, atitudinea scriitorilor creștini a fost variată: se pot citi judecăți negative despre doctrinele corporalității lui Dumnezeu, despre imanența sa în cosmos, despre corporalitatea sufletului, despre determinismul și capacitatea dialectică a lui Chrysipp. În același timp, se constată o utilizare extinsă a termenilor de origine stoică („noțiuni comune, hegemonice,

idiospoion sau calitate proprie”), precum și utilizarea și aprecierea explicită a unor doctrine tipic stoice: unele proceduri logice, doctrina amestecului, cea a coimplicării și predominanței virtuților, distincția dintre bunurile adevărate și *bunurile indiferente (adiaphora*), doctrina *propatheiei,* cea a conflagrației *(ekpurosis)* .

Contrar a ceea ce s-ar putea aștepta, nu a existat lipsă de consens nici măcar în ceea ce privește doctrinele susținute de epicurieni, care au fost criticați pentru „opiniile lor false” și „doctrinele impie” (Origen, *C. Cels.* **II** *27;* **VI** *26*) : negarea providenței, a nemuririi sufletului și etica hedonistă. Tertulian *(De an. 17*) apreciază afirmațiile privind fiabilitatea simțurilor trupești, iar Origen (C. *Cels.* **VIII** 45) folosește, de asemenea, criteriul epicurian al dovezii sensibile *(enargeia)* a miracolelor săvârșite de Iisus ca argument pentru afirmarea veridicității lor. Tratatul lui Pseudo-Justin *Despre Înviere* (*6)* citează doctrina epicuriană a indestructibilității atomilor ca argument în favoarea doctrinei creștine a învierii trupului, deoarece, așa cum s-au agregat într-un anumit mod la un moment dat, se pot agrega într-un mod identic la un alt moment. Clement (*Stremata* **IV** 8 *69 2)* citează aprobator un pasaj *din Scrisoarea către Menoeceus,* în care Epicur îi îndeamnă pe tineri și bătrâni să se dedice filosofiei, iar Eusebiu îi laudă pe epicurieni pentru că au negat valoarea divinației *(Praep. ev.* IV *2 13; 3* 14) (Jungkuntz, *1962).*

Deși recunosc primatul lui Platon și al adepților săi în cunoașterea adevărurilor apropiate de cele transmise prin revelația biblică, intelectualii creștini nu au ezitat să accepte din alte tradiții de gândire tot ce considerau util și să supună criticii toate pozițiile pe care le considerau contrare adevărului. Simțindu-se legați nu de o singură școală, ci de adevărata filozofie, cea propovăduită de Hristos, au adoptat un eclectism conștient, deoarece - conform cuvintelor lui Iustin - „tot ce a fost spus bine de cineva ne aparține nouă, creștinilor” *(Apol.* **II** *13* 4). Origen, în Cezareea, și-a învățat discipolii să citească operele tuturor filosofilor, cu excepția ateilor și a negatorilor...

providență și să rețină din ele elementele pozitive, lăsând restul deoparte (Grigore Thaumaturgus, *Or. pan.* **XIII** 151-153; *xv* 170-172). Înainte de el, Clement definise filosofia în acești termeni: «Numesc «filosofie» nu cea stoică, nici cea platonică, nici cea epicureană, nici cea aristotelică; ci tot ceea ce a fost bine spus de fiecare dintre aceste școli și ne învață dreptatea împreună cu o știință respectuoasă față de evlavie, tot acest ansamblu eclectic îl numesc «filosofie»» *(Strorornata* **I** 7 37 6)

Aceasta nu înseamnă că autorii creștini care au demonstrat o oarecare cunoaștere a filozofilor au întreprins un program extins de lectură directă. La fel ca necreștinii care se pretindeau filozofi sau care au participat la prelegerile unui profesor de filosofie, scriitorii creștini au demonstrat, de asemenea, niveluri foarte diferite de educație culturală. Așa cum faptul că Pavel a citat un verset din Aratus nu poate fi suficient pentru a deduce că acesta cunoștea întregul poem, cu atât mai puțin că poseda un nivel ridicat de cultură filosofică și literară, prezența răspândită în scrierile autorilor creștini a temelor, imaginilor, vocabularului sau citatelor din filosofi nu este suficientă pentru a deduce că aceștia au studiat cu asiduitate sursele filosofice și le-au utilizat în mod deliberat.

În multe cazuri, cunoașterea autorilor și a doctrinelor lor depindea de educația scolastică și, prin urmare, de instrumente precum manuale, antologii și dicționare; în alte cazuri, utilizarea unor doctrine și formule tipic filosofice s-ar fi putut datora faptului că acestea deveniseră deja parte a gândirii iudeo-creștine. Doar în câteva cazuri suntem siguri că avem de-a face cu autori care citesc asiduu filozofi greci, fie pentru că avem informații destul de precise despre educația lor, fie datorită calității și cantității citărilor pe care le citează în operele lor, fie datorită expertizei tehnice de care dau dovadă în discutarea problemelor dezbătute în școlile contemporane de filosofie. Acesta este cazul, ca să numim doar câțiva , al unor autori precum Clement, Origen, Metodiu, Eusebiu, Marius Victorinus, Sinesiu și Boetiu.

Câteva teme doctrinare elenice în teologia creștină

Modul concret în care filosofia greacă a fost utilizată și reinterpretată de autorii creștini în cadrul propriei tradiții de credință poate fi ilustrat prin două exemple: articularea părților filosofiei și a doctrinei teologice.

Intelectualii creștini împărtășeau cu contemporanii lor convingerea că filosofia era o știință care îmbrățișa totalitatea realității și adopta o distincție

tripartită, care își avea originea în Platon (vezi Leanza, *1974;* Harl, *1987;* Hadot, *1998).* Eusebiu scria în acest sens: „Dacă Platon ar fi împărțit întregul discurs al filosofiei în trei părți - fizică, etică și logică - [...], ai putea găsi această formă tripartită de învățătură și la evrei, întrucât și la ei subiecte similare fuseseră obiectul reflecției filosofice înainte de nașterea lui Platon” *(Praep. ev.* **XI** 11).

Schema prezentată aici de Eusebiu este descendentă: începe cu filosofia naturii, adică studiul totalității realității (la rândul ei împărțită în studiul realităților corporale și studiul realităților incorporeale, sau teologie) și trece la etică și logică. În Cartea a **XI-a,** el urmează de fapt o schemă diferită, prezentând mai întâi doctrina etică, apoi logica și, în final, filosofia naturii și teologia platoniștilor, pentru a demonstra concordanța lor substanțială cu doctrina biblică.

Este interesant de observat că la Origen, autorul care l-a inspirat pe Eusebiu, o schemă tripartită similară a fost coordonată explicit cu trei etape majore în formarea spirituală a unui discipol. În prologul său la *Comentariul la Cântarea Cântărilor,* el a scris că cele trei cărți biblice atribuite lui Solomon au format un itinerar ascendent:

> Solomon, dorind să distingă unele de altele aceste trei discipline generale, despre care am vorbit mai sus, și anume etica, fizica și epoptica [contemplarea primului principiu], le-a prezentat în trei broșuri, fiecare aranjată într-o ordine potrivită. Mai întâi, așadar, a predat etica în Proverbe, expunând, după cum era de cuviință, regulile de conduită în formule scurte și concise. În al doilea rând , a inclus ceea ce se numește „fizică” în Eclesiastul, în care, discutând pe larg realitățile naturale și separând deșertul de util, ne învață să abandonăm ceea ce este inutil și să urmăm ceea ce este util și drept. De asemenea, a transmis epopeea în această mică carte pe care o aveți acum în mâini, adică în Cântarea Cântărilor, în care, sub figura mirelui și a miresei, trezește în suflet dragostea pentru realitățile cerești și dorința pentru lucrurile divine, învățând cum să ajungem la unirea cu Dumnezeu pe căile carității și ale iubirii (*Comm. in Cani.* prol. p. 76 4-15 Baehrens) .

În interpretarea lui Origen (reluată și de Didim Orbul, *Com. în Eccl.* **5** *30-6 15),* cele trei cărți solomonice reprezintă etapele fundamentale ale unei educații filosofice complete, care necesită o pregătire prealabilă.

să conducă la practicarea virtuții (scuritatea formulelor subliniază cum la acest nivel propunerea unor argumente complexe nu are sens), continuă cu investigarea diferitelor aspecte ale realității naturale, pentru a învăța să se detașeze de ceea ce este efemer *(Eclesiastul)* și culminează cu contemplarea principiilor (acesta este sensul termenului „epoptica”, preluat din limbajul misterelor).

Schema sistematică adoptată de filosofi a devenit, în reinterpretarea creștină, un model pedagogic, propus de cel mai înțelept dintre regii lui Israel și, în același timp, o cheie de interpretare a unității și sensului a trei cărți de înțelepciune al căror conținut, complet disparat și adesea lipsit de orice referință religioasă explicită, a pus dificultăți serioase interpreților care căutau să le înțeleagă valoarea pentru cititorii creștini.

Chiar și în dezvoltarea doctrinei teologice, mai mulți autori creștini - demonstrează aceeași împletire a doctrinelor filosofice și a problemelor ridicate de interpretarea biblică și de tradiția credinței. Multă vreme , cel puțin până în secolul **al III-lea** , numeroasele antropomorfisme folosite în Scriptură pentru a se referi la Dumnezeu (se vorbește, de fapt, despre mâinile, ochii, vocea, picioarele lui Dumnezeu etc.) au stârnit în mulți creștini, poate în majoritatea lor, convingerea că Dumnezeu era înzestrat cu o formă de corporalitate (cf. Paulsen, *1990;* Patterson, *2012).* Această convingere este atestată și în cazul anumitor intelectuali, precum Meliton din Sardes. Ea putea fi susținută, într-o formă mai elaborată decât simplul antropomorfism, de intelectuali de formație stoică, care puteau citi în această perspectivă definițiile biblice ale lui Dumnezeu ca foc (Deut *4, 24)* sau ca spirit *(pneuma:* In *4, 24).*

În mod semnificativ, atunci când, la începutul tratatului său *Despre principii ,* Origen enumeră doctrinele transmise explicit de apostoli bisericii, el nu include doctrina incorporalitatei lui Dumnezeu și admite că Scriptura nu afirmă niciodată explicit că Dumnezeu este incorporeal *(asomatos-, De princ.* **I** *praef.* 8). Această doctrină, pentru el absolut fundamentală pentru structurarea corectă a discursului despre Dumnezeu și creație, este prima demonstrată la începutul tratatului. Ceea ce avea să devină o presupunere acceptată pentru teologia creștină în secolele următoare a fost, cel puțin în primele trei secole, rezultatul unei alegeri filozofice în favoarea concepției platonice despre divin, care nu era luată de bună. Pornind de la această opțiune - nedeclarată - argumentează Origen, arătând că corporalitatea este incompatibilă cu unele predicate (lumină, adevăr) pe care Scriptura le aplică lui Dumnezeu și arătând că, dacă Dumnezeu ar fi corporal, ar fi imposibil ca cei care participă la El să participe la El cu toții și în același mod.

Mai bine de un secol mai târziu, Augustin a susținut, de asemenea, că

datorează distincția dintre Dumnezeu și creaturile de sub el „cărților platonicienilor”. Vorbind despre tinerețea sa, Augustin face aluzie la jena pe care a simțit-o când s-a confruntat cu obiecțiile ridicate de predicatorii maniheiști la adresa credinței catolice: „Fiind ignorant în ceea ce privește cealaltă realitate, cea adevărată, am fost determinat să aprob ceea ce păreau a fi obiecțiile aspre ale seducătorilor mei nebuni, când m-au întrebat [...] dacă Dumnezeu este circumscris de o formă corporală și are păr și unghii [...]. Și nu știam că Dumnezeu este un spirit , nu o ființă înzestrată cu membre extinse în lungime și lățime și cu o masă” *(Conf.* III. 7.12).

Este clar că, pentru tânărul Augustin, modul normal al catolicilor de a-L reprezenta pe Dumnezeu era să-i atribuie trăsături umane (vezi și *C. ep. fund. 2.3 2.5).* Tocmai lecturile platonice pe care le-a făcut la Milano l-au eliberat definitiv pe Augustin de îndoielile sale, clarificând problema originii răului și a naturii lui Dumnezeu, care este ființa în sens deplin și cauza creaturilor, bune, imuabile și incorporeale: „Apoi, observând toate celelalte lucruri plasate sub tine, am descoperit că nici nu există în întregime, nici nu există în întregime. Ele există, pentru că derivă din tine; și nu există, pentru că nu sunt ceea ce ești tu, și cu adevărat numai ceea ce există imuabil există ” *(Conf.* VII 11 17).

Astfel, opoziția dintre imuabilitatea lumii inteligibile și devenirea care domină sfera sensibilă, descrisă de Platon în *Timeu* (27d-28a), a pătruns în teologia creștină, deși nu fără a ridica dificultăți. Adoptarea acestui punct de vedere necesita fie abandonarea reprezentării biblice a lui Dumnezeu ca fiind complet inadecvată și falsă, fie dezvoltarea unei interpretări a textului biblic care să permită regăsirea aceleiași opoziții în interiorul său. Iar această ultimă cale a fost urmată de teologii creștini de orientare platonizantă, așa cum demonstrează încă o dată un pasaj din Eusebiu:

> Chiar și în învățătura și teoria referitoare la lucrurile inteligibile și incorporeale , este clar din propriile sale expresii că admirabilul Platon l-a urmat pe atotînțeleptul Moise și pe profeții evreilor [...]. Moise a inclus în revelațiile sale o profeție venită de la persoana lui Dumnezeu, care spunea: „Eu sunt Cel ce este [...] ” (Exod 3:14). El a manifestat astfel atât că Dumnezeu este absolut singurul care este, cât și că este în mod corespunzător și potrivit vrednic de acest nume. La rândul său, Solomon a vorbit despre generarea și corupția lucrurilor sensibile și

> trupesc: „Ce este ceea ce a fost? Același lucru care va fi. Și ce este ceea ce a fost făcut? Același lucru care va fi făcut [...]” (Eclesiastul 1:9-10). Urmându-i pe acești doi autori, și noi împărțim toată realitatea în două, în inteligibilă și sensibilă [...] și susținem doctrina că există o singură ființă negenerată, ființă în sens propriu și adevărat, care este cauza tuturor lucrurilor netrupești și trupești *{Praep. ev.* **XI** 8 1-9 3).

Eusebiu arată în rândurile următoare că formula platonică din *Timotei* 2d-28a este o repetare aproape verbală a celor două pasaje din Exod și Eclesiastul în care credea că se predă opoziția dintre natura inteligibilă a ființei adevărate, Dumnezeu, și natura mereu instabilă și schimbătoare a realității fizice. Având în vedere aceste premise, a devenit evidentă adoptarea interpretării alegorice a antropomorfismelor biblice, elaborată deja de Filon și transmisă de acesta ca moștenire teologiei creștine (vezi De Libera, Zum Brunn, 1986).

Un nou început

Filosofia autorilor creștini antici reprezintă un nou început în comparație cu tradiția păgână; unele dintre presupunerile de la care creștinii (preceduși de unii exponenți ai iudaismului elenistic) și-au dezvoltat doctrinele sunt complet străine întregii tradiții precedente: ideea unui Dumnezeu creator, care își iubește creaturile; ideea întrupării lui Dumnezeu, cea a învierii trupului; ideea economiei mântuitoare a lui Dumnezeu, expusă în Scriptura revelată și implementată într-un cadru istoric ; cea a unei împliniri finale, în care ordinea cosmică actuală va fi transcendată. Sentimentul de înstrăinare reciprocă dintre păgâni și creștini și al ireductibilității ideilor unuia la gândul celuilalt avea, așadar, o rațiune întemeiată să existe.

În același timp, teologia creștină a fost atât de profund hrănită de moștenirea ideilor dezvoltate de filozofii greci, încât nu putea fi înțeleasă în mod adecvat decât dacă era studiată în raport cu aceștia. Aceasta nu înseamnă că intelectualii creștini au căutat în mod concret să-și „elenizeze” credința; pur și simplu nu ar fi putut-o exprima, să reflecteze asupra ei și să o dezvolte, abordând problemele ei, fără a folosi cuvintele și gândurile pe care cultura elenă le-a pus la dispoziție. Procedând astfel, au dat naștere unei tradiții de gândire atât adânc înrădăcinate în trecut, cât și complet noi.

Note

CEL/CEA/CEI/CELE

Filosofia în epoca imperială

i. Vezi și, în același sens, observațiile corecte ale lui Remes, Slaveva-Griffin (2014, pp. 3-4).

2

Platonismul în primele secole imperiale

1. Fundamentale în acest sens sunt P. Hadot (1987); Donini (1994); Frede (1999); Sedley (2003).
2. Principalele lucrări de referință sunt Dillon (1996) și colecția monumentală a lui Dorrie, Baltes (1987-2008).
3. Strâns legată de problema Academiei Elenistice este o reflecție mai amplă asupra filosofiei elenistice așa cum este înțeleasă în general. Și în timp ce condamnarea epicureismului a fost unanimă, așa cum se poate observa, de exemplu, din numeroasele tratate polemice ale lui Plutarh, relația cu stoicismul, pe care Antioh îl legase deja de platonism (vezi VOL. III, **Capitolul** 10), a fost mai complicată. După cum se va vedea în capitol, strategia de însușire a lui Antioh s-a bucurat de un sprijin larg chiar și în epoca imperială, favorizând o confruntare constantă între cele două școli și influențând semnificativ dezvoltarea lor.
4. Despre aceste probleme terminologice, vezi Glucker (1978) și Bonazzi (2003). O - reflecție interesantă asupra limitelor și avantajelor care decurg din adoptarea categoriei de platonism mediu se află în Donini (1990). Vezi și *mai sus,* capitolul 1.
5. Deosebit de semnificativă este lauda stoicismului făcută de Cicero în *Definibus V* 83, vezi Donini (1994, p. 5028).
6. Mărturii principale: Albino, *Prol.* 149 2-150 12 Hermann; Diogenes Laertius III 62; Aulus Gellius, *Noct. att.* **I** 9 8-11; Proclus, *In Ale.* 11 3-17 Westerink; Anonim, *Proleg. Plat. phil.* 24 1-26 25.
7. Astfel Atticus, cf. fr. 3 16-25 12 și 13 des Places și cf. Proclus, *In Tim.* I 359 22-27 Diehl.
8. Pentru o introducere la problema Ideilor în platonismul mediu, vezi Ferrari (2005).

9. Cf. Longinus, fr. 17-19 Patillon-Brisson; Longinus probabil preluase o teză a lui Atticus: cf. Atticus, fr. 28 5-7 și 34 6 des Places cu observațiile lui Baltes (1983, pp. 41-2).
10. Mai complex este cazul celui mai mare medic al acestei perioade, Galen din Pergamon, a cărui presupusă aderență la filosofia platonică a fost recent pusă sub semnul întrebării (fără a-i nega competența filosofică); vezi Vegetti (2015).
11. Centrone (2000) este fundamentală în acest sens.
12. Vezi de exemplu Moderato *apud* Porphyrio *(Vita Pythagorae* 49-50); despre Nicomah cf. în schimb O'Meara (1989, p. 17).
13. Să luăm, de exemplu, Plutarh, vezi Ferrari (1995, pp. 115-71).
14. Într -un articol celebru din 1928, Dodds sugerase că referințele la Unu la acești autori ar putea fi explicate pornind de la *Parmenide: în aceste cercuri, așadar,* ar fi apărut o interpretare metafizică a lui *Parmenide* pe care Plotin ar fi dezvoltat-o apoi, reînnoind complet cadrul platonismului (vezi și Tarrant, 1993). O mărturie exemplară în acest sens este doctrina celor trei Unu pe care Simplicio o atribuie lui Moderatus *(In Phys.* 230 34 Diels). Dar chiar acest pasaj arată limitele unei astfel de interpretări: de fapt, este dificil să se facă distincția între nucleul original al acestor „pitagoreici” și cel pe care comentatorii neoplatonici le-l atribuie, așa cum a arătat bine Steel (2002, p. 20).
15. Numenius, de altfel, pare la fel de interesat de tradițiile religioase grecești (și romane); nu mai puțin semnificative sunt exegezele homerice despre care suntem informați datorită lucrării „ *Despre Peștera* Nimfelor” de Porfirie.
16. Vezi și fr. 16 10-12 des Places: «al doilea zeu, fiind dublu, își produce propria imagine și cosmosul, fiind demiurg și apoi total contemplativ».
17. Studiul fundamental rămâne Lewy (1978); pentru o scurtă prezentare, vezi Finamore, Iles Johnston (2010); edițiile de referință sunt cele ale lui des Places (1971) și Majercik (1989).
18. O prezentare actualizată și concisă se găsește acum în Moore, Turner (2010).
19. Studiul fundamental rămâne Turner (2001).
20. Pentru o discuție mai detaliată, vă trimit la Bonazzi (în curs de publicare). Mai mult, fără a intra în complexitatea istoriei religiilor, trebuie menționat și faptul că însăși existența unui gnosticism sethian necreștin face obiectul unor îndoieli legitime. Autorii care apără teza importanței gnosticismului în istoria platonismului se bazează pe mărturia fundamentală a capitolului 16 din *Viața lui Plotin de Porfirie* : dar în acest capitol, așa cum a arătat magistral Tardieu (1992), adversarii lui Plotin sunt în mod neechivoc creștini. Dacă se dorește folosirea mărturiei lui Porfirie, așa cum fac acești cercetători, trebuie clarificată și această problemă, ceea ce nu se face.
21. Un argument similar se aplică, evident, și altor fenomene religioase foarte importante ale lumii romane, cum ar fi hermetismul și mitraismul (vezi Copenhaver , 1992; Turcan, 1975).
22. Acest capitol este o versiune prescurtată a capitolului despre platonismul mediu din Bonazzi (2015a).

3
Aristotelismul de la Andronic din Rodos la Alexandru din Afrodisias

1. Despre aristotelismul dintre Andronic din Rodos și Alexandru din Afrodisia, lucrarea lui Moraux (1973; 1984; 2001; primele două volume sunt și în traducere italiană) rămâne fundamentală, chiar dacă este depășită în multe concluzii. Bibliografia este foarte vastă și merită menționate cel puțin două colecții adnotate de surse, care oferă o bogăție de material însoțită de note excelente: Sharples (2010, despre Peripatetici de la Andronic la Alexandru); Sorabji (2004a; 2004b; 2004c, despre comentatori din secolul al II-lea d.Hr. până la ultimii neoplatonieni). Pentru o imagine de ansamblu sintetică actualizată, vezi Falcon (2013b).
2. Despre receptarea lui Aristotel în așa-numitul „platonism mediu”, vezi Karamanolis (2006), care tinde însă să exagereze crezând că platonicienii dinaintea lui Plotin aveau cunoștințe vaste despre tratate. Pentru o altă interpretare, vezi Chiaradonna (2013a).
3. Cercetările despre Alexandru sunt în continuă evoluție. De o importanță deosebită este publicarea recentă de către Marwan Rashed a numeroase scholia bizantine care păstrează urme ale comentariului său la *Fiz.* IV-VIII: vezi Rashed (2011).
4. Această lectură este confirmată și de mărturiile despre Boetus din Sidon păstrate în *Comentariul la Categoriile* descoperite recent în așa-numitul *Palimpsest al lui Arhimede* și atribuibile lui Porfirie: vezi Chiaradonna, Rashed, Sedley (2013).
5. Vezi Alexandru din Afrodisia, *Quaest.* I 3, I ua, **I** iib Bruns. Există o bibliografie bogată despre doctrina universaliilor lui Alexandru. Pentru un rezumat excelent , vezi Sorabji (2004c, pp. 149-56).
6. Caston (1997) compară poziția lui Alexander cu cea a emergentismului din filosofia contemporană.
7. Despre tratatul *Despre Destin,* vezi Sharples (1983) și Natali (2009). Despre tratatul *Despre Providență,* vezi Pazzo, Zonta (1999). Despre *Quaest.* II 21, vezi traducerea în engleză adnotată în Sharples (1994).

4
Stoicismul imperial

1. Despre continuarea reflecției în domeniile fizic și cosmologic în Stoa imperială, vezi Todd (1989); în domeniul logic, Barnes (1997a).
2. Tema exilului face obiectul unui discurs introductiv, păstrat de elevul său Lucio și care poate fi citit în Hense (1905, cap. **IX,** pp. 41 și urm.).
3. Alte rămășițe ale gândirii sale sunt păstrate în fragmente scurte sau referințe la personalitatea sa de către Arrian (deci din mărturia păstrată de Epictet), Aulus Gellius și Diogenes Laertius. Textele lui Musonius Rufus sunt traduse și adnotate în Ramelli (2008).
4. Stoicii Zenon și Chrysipp compuseră amândoi un tratat intitulat *Republica,* prin care probabil doreau să imite marea operă a lui Platon. În aceste tratate, din care doar câteva fragmente s-au păstrat de martorii ulteriori,

Cei doi stoici au susținut un egalitarism puternic, abolirea familiei și a tuturor legăturilor parentale și egalitatea femeilor.

5. Dintre aceste patru diatribe, prima discută problema dacă femeile pot filosofa ; a doua investighează oportunitatea educării fetelor în același mod ca și a băieților; a treia și a patra se referă la căsătorie.

6. Vezi, de exemplu, *Diatr.* 117 21; 29 *iz-,* **II** 2 2; 15 1; ili 19 2. Trebuie reținut, totuși, că Aristotel, în *Eth. Nicom.* **I** 5, folosește verbul derivat din *prohairesis* (adică *prohairou-mai)* pentru a indica acel act fundamental care este alegerea unui mod de viață, un act prin care omul își dezvăluie propria natură morală și propriul „obicei”. În *Eth. Nicom.* **ili** 2, Aristotel menționează *Xaprohairesis* în contextul analizei noțiunii de voluntar, susținând că alegerea (adică alegerea modalităților de a acționa pentru a atinge un scop) este cea care dezvăluie obișnuința morală a unei persoane, mai mult decât acțiunile în sine, înțelegând prin aceasta că acțiunile pot eșua din motive extrinseci nevoilor actorului, dar alegerea de a acționa într-un fel mai degrabă decât în altul depinde direct de obișnuința morală. Prin aceasta avem o dovadă solidă a faptului că atunci când Epictet folosește termenul *prohairesis* pentru a desemna personalitatea morală a individului, el nu se îndepărtează radical de reflecția lui Aristotel, din care privilegiază mai degrabă un aspect particular. Despre această noțiune la Epictet, vezi Gourinat (2005).

7. Despre exercițiul spiritual ca practică filosofică la Marcus Aurelius, vezi Hadot (1992); Giavatto (2008); Van Ackeren (2011).

8. Cf. von Arnim (1906, pp. 48-64). Singurul text din *PBerol.* 9780 care conține lucrarea mai tehnică este republicat în Bastianini, Long (1992); rămășițele lucrării mai populare păstrate la Giovanni Stobeo sunt traduse pentru prima dată în Ramelli, Konstan (2009).

5
Filosofie și iudaism: Filon din Alexandria

1. Opera lui Filon se desfășoară ca un comentariu la Biblie. Raționamentul său urmează fluxul textului analizat, nu o linie de gândire autonomă . Poate lua forma unui comentariu continuu, a unui format de întrebări și răspunsuri sau a unei exegeze a unor puncte problematice individuale. Doar două lucrări de natură „istorică” și unele texte referitoare la probleme filozofice individuale urmează un curs independent în discuția lor. Dacă nu se consideră textul de referință ca linie de discurs, ci se citește independent despre Filon, discursul său apare complet asistematic. Din acest motiv , după magistrala monografie a lui Wolfson (1962), care a încercat să ofere o tratare de ansamblu a gândirii sale, cercetătorii au preferat să analizeze modurile în care se desfășoară filosofia sa pornind de la comentariu (Nikiprowetzky, 1977), de tipul de exegeză realizată (Borgen, 1997) sau să studieze aspecte individuale ale gândirii sale. Chiar și lucrările care propun o viziune de ansamblu asupra lui Filon sunt organizate, de fapt, în nuclee tematice separate (Kamesar, 2009). Prezentări bune ale unora dintre temele principale se găsesc în Lévy (1998), Winston (2001), Hadas-Lebel (2003). Traduceri aproape complete ale lucrărilor se găsesc în Arnaldez, Pouilloux, Mondésert (1961-92); Mercier (1979; 1984). Lucrări individuale au fost publicate în italiană. Vezi: Radice (2005); Kraus

Reggiani (1979); Graffigna (1992.; 1998); Calabi (2005). O nouă traducere adnotată în limba engleză este în curs de publicare. Până acum au fost publicate mai multe volume, printre care Runia (2001), Van der Horst (2003), Wilson (2010); Geljon, Runia (2013). Instrumentele bibliografice esențiale sunt: „Tue Studia Philonica Annual. Studies in the Hellenistic Judaism” (din 1989 încoace); Radice, Runia (1988); Runia (2012.); Runia, Keiser (2000). Lexicul lui Borgen, Fuglseth, Skarsten (1997) este fundamental.

2.. Despre categoriile filosofice ale lui Philon și relația lor cu principalele tradiții contemporane, vezi Dillon (1990a; 1996); Alesse (2008); Lévy (2011).

3. Despre procedurile exegetice filoniene, cf. Cazeaux (1983); Dawson (1992); Calabi (1988, pp. 79-131).

6

Cinismul imperial și antic târziu

1. Nu există colecții complete de fragmente și mărturii pentru cinismul imperial și antic târziu : este prin urmare necesar să se recurgă la edițiile operelor individuale ale diferiților autori , acolo unde există. O excepție o constituie colecția de fragmente din Oenomaus din Gadara, procurată de Hammerstaedt (1988). Orațiunile lui Dio Chrysostom care îl au pe Diogene ca protagonist pot fi găsite, pe lângă numeroasele ediții critice ale operei lui Dio, în Giannantoni (1990, vol. **II,** Anexa **II,** pp. 465-500), care prezintă și, respectiv, în secțiunile dedicate lui Diogene și Crates, *corpusul* de epistole pseudo-diogene și pseudo-crateteene (ibid., vol. **II,** Anexa **I,** pp. 42.3-64). Există, de asemenea, o ediție critică a *Scrisorilor cinice* (Miiseler, 1994) și diverse traduceri ale *Scrisorilor* lui Diogene, Crates și ale celorlalți cinici, printre care merită menționat cel puțin Malherbe (1977). O traducere parțială în franceză a textelor referitoare la cinicii greci , printre care se numără și autori din perioadele imperiale și antice târzii, este oferită de Paquet (1988).

2.. Pentru o tratare cuprinzătoare a cinismului imperial și antic târziu, vezi capitolele lui Dudley (1937); important este, de asemenea, Hoistad (1948); și adaugă Goulet-Cazé (1990) și Brancacci (1993). Pentru a șasea carte din *Viețile* lui Diogene Laertius, vezi von Fritz (192.5), Goulet-Cazé (1992.) și Brancacci (1992.b). Pentru Themistius, vezi Brancacci (2.000a).

3. În ultimele decenii, studiul relației dintre cinism și creștinism a cunoscut o dezvoltare aparte: vezi cel puțin Downing (1992). O bună sinteză a acestei vaste literaturi critice poate fi găsită în Goulet-Cazé (2015).

7

Sextus Empiricus

1. Vezi în acest sens recenzia oferită în House (1980), a cărei concluzie (p. 2.38), confruntată cu „conjecturile nesfârșite” produse de critici, este cu siguranță sceptică în spirit, dar foarte, poate prea mult, defetistă. Vezi și Floridi (2.002., PP - 3-11).

2.. Vezi, mai ales, Dal Pra (1975, p. 463), care propune datarea 180-2.2.0 d.Hr.

3. Aici, poate, detaliile pe care le-a oferit despre aspecte specifice ale dreptului roman – puterea *pater familias sau drepturile* de succesiune, de exemplu –, despre anumite reguli morale, despre obiceiuri implicite, interdicții particulare și obiceiuri sportive par să fi fost dobândite prin experiență directă.
4. Perilli (1004, pp. 111-2.4, cu bibliografie suplimentară) este, de asemenea, în favoarea tezei consonanțelor reciproce, dar generice, susținută deja, de exemplu, de Dal Pra (1975, pp. 431-4), dar împotriva demonstrabilității unei influențe directe.
5. Cf. Deichgraber (1930, pp. 40-1). Pentru o listă a manuscriselor care conțin texte complete sau fragmente din Sextani, vezi Floridi (2002, pp. 2, 8-9 și 89-96); pentru o descriere inițială a manuscriselor, vezi Davidson Greaves (1986, pp. 35-97).
6. Pentru o primă orientare asupra acestui subiect, vezi cel puțin colecția de texte din Tecusan (2.004); precum și Edelstein (i967a); Frede (i987a, în special pp. 2.76-8); Pigeaud (1991).
7. Aceasta este ceea ce spune Dal Pra (1975, p. 465), iar în legătură cu „cotitura empiristă" atrage atenția mai ales asupra unui pasaj *(Adv. Math.* VIII 191), care însă nu este ușor de interpretat. Despre această chestiune, vezi și House (1980, pp. 2.36-7), precum și analiza mai nuanțată și în același timp critică a întregii chestiuni de către Machuca (2008, pp. 46-8).
8. Vezi, pe lângă Edelstein (i967b), în special considerațiile lui Frede (1985, pp. XXV-XXVI) și, mai general, ale lui Frede (i987b). Vezi și câteva perspective în Allen (1993); Stok (i993); Jouanna (2009, p. 373).
9. Vezi Allen (i993, p. 647) și lhorsrud (2009, p. i97).
10. Vezi și în acest sens precauțiile exprimate de Cortassa (1990, p. 2.7i0), precum și de Giovacchini (2.008, pp. 65-6).
11. Deși manuscrisele dau titlul *peri rhetorikes-,* cf. Bett (i997, p. 45).
i 2.. În ceea ce privește structura și relația reciprocă *dintre Adv. Math.* VII-XI *și Adv. Math.* I-VI , par să apară și alte probleme. De fapt, unele surse antice vorbesc despre operele lui Sextus ca fiind **ta deka ton Skeptikon** (cf. în acest sens un pasaj din Diogenes Laertius **IX** ii6, care probabil face aluzie la zece suluri de papirus, fiecare conținând o carte completă, precum și mărturia *Suda)* . Fără a repeta ipotezele, care sunt într-adevăr destul de complicate, avansate de diverși cercetători, ne-am putea gândi, așadar, la o lucrare în zece cărți, probabil intitulată *Comentarii* sau *Note Sceptice,* la care se face probabil aluzie cu referințe diferite și diferit precise în *Adv. Math.* **I** 2.6, 2.9 și 2.82.; **II** i06; VI 52., 58 și 6i (și poate cu un titlu și mai comprimat, în *Adv. Math.* **I** 33). S-ar fi păstrat doar sub forma unui „trunchi", adică doar în partea sa finală, corespunzătoare *Adv. Math.* VII-XI, partea inițială pierzându-se, adică cele cinci cărți dedicate poate extinderii și reprezentării temelor și întrebărilor tratate în *Pyrrh. Hyp.* **I:** vezi, prin urmare, Janacek (1963), precum și Blomqvist (1974).
i3. Cf. numeroasele articole scurte, dar semnificative, publicate de-a lungul unei lungi perioade de timp (acum colectate în Janacek, 2008) și mai ales lucrările sale monografice, care sunt încă indispensabile astăzi: Janacek (1948; 1972). Dacă poziția *Adv. Math.* I-VI după *Adv. Math.* VII-XI pare a fi stabilită *(contra* , vezi însă în special Bett, 2006, p. 34,

care pare să suspende judecata în această privință), același lucru nu se poate spune despre plasarea *Lineamenti pirroniani.* Împotriva convingerii că acesta este primul

De fapt, în cea mai importantă operă a lui Sextus, considerații de natură preponderent conținutuală (de superioritate filosofică și teoretică, am putea spune) au fost înaintate , ocazional de către unii cercetători, apoi apărate într-un mod mai sistematic de către Richard Bett, prin argumente detaliate (nu absolut convingătoare, însă), menite să demonteze în primă instanță concluziile la care a ajuns Janacek: vezi, prin urmare, Bett (1997, *passim* ; 2005, pp. XXVII-XXX; 2012, pp. XVI-XXIV).

14. Mai general, despre mărturia lui Sextan referitoare la Academia Sceptică, vezi Lop Polo (2009).

15. Adăugarea *cuvântului *symperasma* este inutilă,* omisă pe bună dreptate în *Te*, dar restabilită în traducerea sa de către Pellegrin (1997, p. 277, nota 1).

16. Annas-Barnes 102 n. af, pentru cf. cu Adv. *Math,* vili 302, se citește *epiphora* în loc de *symperasma;* despre interschimbabilitatea termenilor, totuși, vezi Ebert (1991, p. 2.2.8, n. 12.).

17. Foarte utile în acest sens sunt diversele contribuții dedicate Adv. *Math,* IX-X, prezentate la *Simpozionul Hellenisticum* desfășurat la Delfi în 2007: vezi Al-gra, lerodiakonou (2015).

18. Pe lângă studiile colectate în Delattre (2006), pentru o orientare inițială, cu referințe bibliografice suplimentare, vezi Spinelli (2010).

19. Pentru o imagine de ansamblu asupra acestei apropieri dintre epicureism și scepticism, vezi Gigante (1981; 1990).

2.0. Bibliografia despre „punctul de cotitură cultural" pe care l-ar fi adus întoarcerea lui Sesto în epoca modernă este vastă; mă voi limita aici la a reaminti: Floridi (2002; 2010); Paganini (2008); precum și, evident, numeroasele lucrări ale lui Popkin, inclusiv Popkin (1960; 1979^; 2003); Perler (2005) este în schimb critic față de concluziile lui Popkin.

2.1. Despre această interesantă chestiune a plasării istoriografice polemice, vezi mai ales JanaCek (1977); Spinelli (2.000); Striker (2.010); pentru reluarea unor astfel de controverse la Montaigne, vezi și Paganini (2007, pp. 80-2).

2.2.. Cf. *Pyrrh, Hyp,* I 7: despre „numele scepticilor" vezi cel puțin Decleva Caizzi (1992, pp. 2.93-313).

2.3. Vezi în acest sens observațiile lui Fluckiger (1990, p. 14), care menționează și el problema realismului deplin presupus de această poziție sceptică. Vezi și în acest sens Preti (1974); Dal Pra (1975, pp. 535 și următoarele; 1981); Burnyeat (1982); Everson (1991a); Striker (1996a); precum și McDowell (1998a); pentru o abordare diferită (în anumite privințe, aș spune, aproape opusă, dar nu împărtășită) vezi deja Groarke (1990), precum și acum Vogt (1998, în special cap. 2); Fine (2003), precum și mai recent Gabriel (2008) și Machuca (2013).

2.4. Pentru modul exact de înțelegere a acestei „formulă" sceptice, valoarea descriptivă și prescriptivă pe care o poate avea - vezi Fluckiger (1990, p. 14) - și termenii individuali prezenți în ea, vezi *Pyrrh. Hyp,* I 10 și în special 2.02.-2.05, precum și Spinelli (2.012a, pp. 2.75-7).

2.5. O dezbatere amplă și intensă s-a dezvoltat pe această temă, așa că, pe lângă eseurile adunate în Burnyeat, Frede (1997), vezi cel puțin: Everson (1991a); Laursen (1992, cap.

3); Fine (2000); Thorsrud (2009, cap. 9) și Perin (2010).

2.6. Vezi și Adv. *Math,* XI 160-166. Pentru o discuție mai aprofundată a acestei chestiuni, mă refer la Spinelli (2.005, cap. **vi**) **;** cf. și Laursen (2.004) și La Sala (2.005,

în special pp. 40-57); mai general, pentru criza modelului bios *theoretikos* pe care o implică această soluție pragmatică situațională a lui Sextan, vezi și Spinelli (2.012.b).
27. Pe lângă observațiile perspicace ale lui Aubenque (1985), pentru o orientare inițială asupra chestiunii, cu indicații bibliografice suplimentare, fac trimitere la Spinelli (2005, cap. 5); vezi și Corti (2009).
2.8. Despre forma sa specifică de *afazie ,* vezi *Pyrrh. Hyp.* I 192-193, precum și Brunschwig (1997).
2.9. Vezi, de exemplu, repropunerea tacită dată de Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.54.
30. În legătură cu acest aspect, vezi cel puțin, din perspective diferite, Cohen (1984), Vodke (1990a) și Machuca (2009).

8

Marea știință a secolului al II- lea: Galen și Ptolemeu

1. Vezi Boll (1894), Toomer (1975) și Jones (2008). Multe dintre lucrările astronomice sunt dedicate lui Syrus, o figură altfel necunoscută. Ptolemeu nu indică nicio afiliere filosofică, nici măcar în legătură cu propria educație: prietenul și profesorul său Theon, citat în *Almag.* IX 9 și X 1-2., nu poate fi identificat cu platonicianul Theon din Smirna.
2.. Printre puținele încercări de reconstrucție cuprinzătoare a gândirii lui Ptolemeu după Boll (1894), merită menționate Feke (2009) și Feke, Jones (2010). Multe studii importante sunt dedicate astronomiei sau teoriei muzicale, cu încercări ocazionale de lectură globală (bibliografia indicată este în mod necesar foarte selectivă). *Despre Almagest* și astronomie în general, Lloyd (1978), Toomer (1984), Hamilton *și colab.* (1987), Grasshoff (1990), Goldstein (2007) și Pedersen, Jones (2010). Despre lucrări astronomice minore, Neugebauer (1975, pp. 838-931) și Pedersen, Jones (2010 , pp. 391-407). Despre *geografie* Berggren (1991, vezi și pentru *Planisferă* și proiectul cartografic al lui Ptolemeu) și Berggren, Jones (2000). *Despre optică* Smith (1996, cu o introducere metodologică excelentă și amplă). Despre tratatul Despre *Criterion* (tradus și adnotat în engleză în Huby, Neal, 1989), Striker (1974), Manuli (1981), Schiefsky (2014), dar mai ales Long (1989). Despre *Știința Armonică* Barker (1989, pp. 2.70-391), Solomon (2000), Barker (2001), Raffa (2002), Creese (2010, pp. 2.83-355). Despre *Tetrabiblos* Neugebauer (1975, vol. II, pp. 896-900), Riley (1988), Barton (1994, pp. 86-114) și în special Swerdlow (2004).
3. Boll (1894) a subliniat elementele aristotelice și a presupus că Ptolemeu s-a inspirat dintr-un compendiu peripatetic târziu, în timp ce Lammert (1919; 192.0-2.1) l-a favorizat pe Posidonius. Pe de altă parte, unul dintre cele mai importante elemente ale tratatului, și anume împărțirea tripartită a judecății în „ceea prin care se judecă", „ceea cu care se judecă " și „ceea ce judecă", își găsește paralele mai mult sau mai puțin strânse în același timp la Potamon din Alexandria (un filosof definit ca eclectic, despre care Diogenes Laertius ne informează I 2.1), la platonicianul de vârstă mijlocie Alcinous *(Did.* cap. 4), în descrierea epistemologiei peripatetice din Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 117-116, dar și în modelul pe care Sextus îl critică, în VII 354-368, pur și simplu ca fiind „dogmatic".

Cea mai bună analiză a acestor paralele și a tratatului rămâne Long (1989).
4. Acest aspect i-a adus lui Ptolemeu acuzația de utilizare incorectă a datelor observaționale „moștenite” de la autorii anteriori (Newton, 1977); vezi însă Grasshoff (1990, pp. 198-116); Goldstein, Bowen (1999); Duke (1005a; 1005b); Jones (1006).
5. Cleomede (*Cael.* I 94 13-100 14) descrie metodele lui Eratostene și Posidonius comparându -le, dar propune pentru Eratostene o valoare (probabil „rotunjită”) de 150.000 de stadii. Alte surse (Strabo II 5 7 1-13 și Theon, *Expositio* 114 7-115 3) confirmă în schimb valoarea de 151.000 de stadii. În general, vezi Neugebauer (1975, vol. II, pp. 651-4) și Bowen, Todd (1004, p. 84, nota 15).
6. Pentru receptarea *Științei Armonice* și *a Almagestului* , vezi respectiv Raffa (1001, pp. 57-93) și Jones (1010).
7. Traducere și comentariu italian al acestor texte în Vegetti (1011).
8. După încă utilul volum mic de Garcia Ballester (1971) și eseul clasic de Temkin (1973), nu au mai apărut alte lucrări care să rezume figura lui Galen. Au existat însă numeroase culegeri de eseuri, multe dintre ele constituind lucrările colocviilor galenice internaționale: Londra 1979 (Nutton, 1981); Kiel 1981 (Kudlien, Durling, 1991); Pavia 1986 (Manuli, Vegetti, 1988); Berlin 1989 (Kollesch, Nickel, 1993); Lille 1995 (Debru, 1997). Ar trebui adăugate lucrările colocviului de la Madrid din 1988 (Lopez Férez, 1991). De mare importanță este volumul II, 37, 2. din colecția *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Haase, 1994b), în care peste 700 de pagini sunt dedicate lui Galen. Printre publicațiile colective mai recente merită menționate: Barnes, Jouanna (1003); valorosul volum editat de Hankinson (1008); Gill, Whitmarsh, Wilkins (1009). Am schițat linii generale ale gândirii lui Galen în introducerea la Garofalo, Vegetti (1978, pp. 9-50) și în Vegetti (1994; 1001). Pentru o prezentare recentă și cuprinzătoare a vieții și operei lui Galen, vezi introducerea din Boudon-Millot (1007, pp. vii-ccxxxvm; 1011).
9. Pentru o încercare de reconstrucție, vezi Chiaradonna (1009b).
10. *Operele complete ale lui Galen:* vezi Kühn (1811-33). Ediții critice ale operelor lui Galen au fost publicate timp de aproximativ un secol în *Corpus Medicorum Graecorum* (Berlin) și mai recent în colecția Budé (Les Belles Lettres, Paris).
11. Despre aristotelismul lui Galen, vezi în general Moraux (1984).

9
Plotin

1. Pentru o discuție cuprinzătoare, vezi Chiaradonna (1009c); Tornau (1009a) oferă un rezumat excelent. O prezentare detaliată a dezbaterilor din jurul operei și gândirii lui Plotin poate fi găsită în intrarea enciclopedică a lui D'Ancona (1011). Printre cele mai recente traduceri complete ale *Enneadelor,* vezi Casaglia *și colab.* (1997); Girgenti, Radice (1001); Brisson, Pradeau (1001-10). Două lexicoane sunt, de asemenea, demne de remarcat: Sleeman, Pollet (1980; un instrument de cercetare indispensabil pentru specialiști) și Radice, Bombacigno (1007). Pentru Viața *lui Plotin,* vezi ediția franceză, cu traducere și aparatură extinsă: Brisson *și colab.* (1981; 1991).
z. Porfiriu relatează că a grupat scrierile maestrului în trei codice *(somatia ,* cf. *V. Plot.* 15

1-1 și 16 1-6: poate codice de pergament, cf. Goulet, 1007, p. 36, nota 13): primul include *Enneadele* I-III, al doilea *Enneadele* IV-V și al treilea
I *Enneada* VI. Această diviziune este reprodusă în cele două ediții critice de referință pregătite de Paul Henry și Hans-Rudolph Schwyzer (1951-73, *editio maior;* 1964-81, *editio minor).* În referințe, primul număr (roman) indică *Enneada,* al doilea număr tratatul; urmat, între paranteze pătrate, de numărul corespunzător ordinii cronologice indicate de Porfirie; apoi, este indicat capitolul (împărțirea în capitole datează de la traducerea latină a lui Marsilio Ficino, 1491) și, în final, sunt raportate rândurile, a căror numerotare urmează *editio minor* a lui Henry, Schwyzer (1964-81).
3. Acest aspect este discutat în Chiaradonna (1005a); despre relația dintre Plotin și stoicism, vezi Hadot (1960); Remes (1007).
4. Teza, avansată de Harder (1936), conform căreia tratatul **II** 9 [33] ar face parte în realitate dintr-o scriere lungă (*Grosschrift)* dedicată în întregime gnosticilor, împărțită în patru părți de Porfirie în ediția sa a *Enneadelor* (**II** 8 [30]; **V** 8 [31]; **V** 5 [31]; **II**
9 [33]) a fost supus criticilor în ultima vreme: vezi D'Ancona (1009).

1 0
Școlile neoplatonice

1. Acesta este celebrul eseu *Richtungen und Schtden im Neuplatonismus* (Praechter, 1910). Pentru încercările de revizuire a tezelor lui Praechter, vezi *mai jos,* nota 3.
1. Vezi în acest sens studiul clasic al lui Hadot (1981).
3. Vezi în special, în acest sens, cartea lui Hadot (1978). Pentru valorificarea complexității caracteristicilor neoplatonismului târziu, vezi în schimb D'Ancona (1005).
4. Despre *oracolele caldeene* și teurgie, vezi în special Dodds (1951, pp. 183-312), Lewy (1978) și Majercik (1989) și **CAPITOLUL** 1, pp. 48-9.

Eu eu
Comentatorii neoplatonici ai lui Aristotel

1. Importanța lui Plotin pentru comentatorii ulteriori este foarte bine subliniată în selecția de surse adnotate prezentate în Sorabji (1004a; 1004b; 1004c).
1. Pentru mai multe detalii, vezi Sorabji (1004a, pp. 93-9). Autoria acestor comentarii la *De anima* este controversată; referințe suplimentare în Chiaradonna, Rashed (1010, p. 14, nota 16).
3. În concepția lui Porfirie, Pitagora ocupă, fără îndoială, **un** loc important, dar, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu Iamblih și cu platonicienii școlii ateniene , filosofia sa nu se prezintă ca un „pitagorism”: vezi O'Meara (1989, pp. 15-9) **.**

4. Pentru mai multe detalii, vezi Karamanolis (2006, pp. 338-9); Chase (2011, pp. 1350-

7). Colecție de fragmente în Smith (1993, pp. 34-163: *Aristotelica* = 44T-167T).
5. Pentru *scurtul comentariu al lui Porfirie* , vezi ediția cu traducere în franceză de Bodéiis (2008). Au existat încercări de a apropia poziția lui Plotin asupra categoriilor de cea a lui Porfirie: vezi De Haas (2001). Pentru o critică convingătoare a acestor interpretări, vezi Barnes (2008).
6. *Palimpsestul lui Arhimede* este o carte de rugăciuni bizantină pe pergament, produsă în secolul AL XIII-LEA , în pregătirea căreia (așa cum se întâmpla frecvent) au fost reutilizate și rescrise manuscrise mai vechi. În primul rând, o carte care conține cel puțin șapte tratate de Arhimede; în al doilea rând, cărți care conțin alte texte , în special lucrări ale oratorului Hyperides și, mai exact, un comentariu la *Categorii* . Manuscrisul comentariului la *Categorii* poate fi datat în jurul anului 900. Vezi Netz *și colab.* (2011): transcrierea și imaginile comentariului la *Categorii* pot fi găsite în vol. **II,** pp. 311-39 (http://^^w.archimedespalimpsest.org/).
7. Vezi Luna (200ia; 2007). Comentariul lui Siriano a fost tradus în engleză: cf. Dillon, O'Meara (2006; 2008).
8. *Status quaestionis* inde Haas (2010). Există o traducere parțială în franceză a *Comentariului asupra Categoriilor cu comentarii foarte ample: Hadot (1990), Luna (1990; 200ib).*
9. Acesta este un text studiat pe larg; vezi traducerea parțială în engleză de Blank (1996; 1998).

1 2

Filosofia și teologia neoplatonică

1. a fost primul care a atras atenția asupra acestei interpretări neoplatonice a lui *Parmenide de Platon* în celebrul său eseu din 1928. Pe această temă, vezi cel puțin Saffrey, Westerink (1968, pp. LXXV-LXXXIX) și Steel (2000).
2. Două studii fundamentale pe această temă sunt cele ale lui Hadot (1968) și Zambon (2002).
3. Despre originile acestei triade, vezi Baltes, Lakmann (2005).
4. Despre pozițiile neoplatoniștilor de mai târziu cu privire la doctrina sufletului necoborât a lui Plotin, vezi mai ales eseul lui Steel (1978). Indicații foarte utile se găsesc și la D'Ancona (2003, pp. 206-8).

1 3

Filosofia antică și creștinismul

1. O expresie aproape identică poate fi găsită și în imnul *către Zeus* al stoicului Cleanthes din Assos = *SVF* **1** 537. Toate traducerile din capitol sunt de autor și nepublicate.
2. Conceptul de elenizare a fost folosit de teologul protestant von Harnack (1851-1930) pentru a descrie în termeni critici transformarea suferită de mesajul evanghelic în contact cu tradiția filosofică greacă și de atunci a devenit un

categorie utilizată pe scară largă în studiile despre primele secole ale creștinismului; vezi Bartolomei (1984); de Vogel (1985); Magris (1004).

3. Despre istoria istorică și culturală a așa-numitului „iudaism al celui de-al Doilea Templu” (de la sfârșitul secolului AL VI- lea î.Hr. până la cucerirea romană), vezi Hengel (1976); Bardet (1996); Martone (2008).

4. Despre rolul Alexandriei în istoria culturală a lumii mediteraneene în epocile elenistică și romană, vezi Haas (2006); Hinge, Krasilnikoff (2009); Georges, Albrecht , Feldmeier (2013); pentru o introducere în diversele aspecte ale așa-numitei Biblii „Septuaginta”, vezi Lamarche (1984); Hengel (2002); Tilly (2005); Scott Caulley, Lichtenberger (1002).

5. Despre relația dintre cultura greco-romană și iudaism, vezi vasta colecție de texte din Stern (1974-84).

6. Pentru îndrumări cu privire la chestiunea relației creștinilor cu statul roman până la Constantin: Aland (1980); Engberg (1007); Seneșal (1009); Cook (2.oio).

7. Lucrarea clasică și încă fundamentală despre polemica anticreștină a intelectualilor păgâni datează din 1934: de Labriolle (1005); vezi și Benko (1980); Wilken (1984); Levieils (2007). Vaste colecții de mărturii, traduse și comentate, aranjate în funcție de succesiunea cărților biblice, sunt oferite de Rinaldi (1997-98); Cook (1.00; 2004).

8. Pe lângă lucrările citate în nota anterioară, se pot consulta pentru Celsus: Andre sen (1955); Perrone (1998); pentru Plotin: Catapano (1996); pentru Alexandru din Lycopolis: Van Oort (2.013); pentru Porfirie: Meredith (1980); Riedweg (2.005); Morlet (2.oii); pentru Iulian: Bouffartigue (2.004); De Vita (2.oii); pentru platonicienii mai târzii: Saffrey (1984); Hoffmann (2.012.).

9. Despre diversele aspecte ale confruntării intelectualilor creștini cu mediul cultural elen, vezi Daniélou (1961); Dorival (1998); Wlosok *și colab.* (2005); Kahlos (2007).

10. Despre conflictele interne din cadrul bisericilor creștine și definirea granițelor dintre ortodoxie și erezie: Magris (1997); Marjanen, Luomanen (2005).

11. Pentru o primă introducere în gândirea acestui autor decisiv pentru istoria teologiei creștine, vezi Koch (1932); Monaci Castagno (2000); Heine (2010).

12.. Pentru un studiu mai aprofundat, în special în legătură cu relația scriitorilor creștini cu platonismul, vezi: Waszink (1957); Meijering (1974); des Places (1976); Andresen (2.009b); Georges (2.012.).

13. Doctrinele stoice au fost adesea receptate de autori creștini deja inserați într-un cadru teoretic platonizant; prin urmare, distincția dintre influența stoică și cea platonică asupra gândirii lor corespunde mai degrabă unor obiceiuri istoriografice decât realității istorice. Cfr. Spanneut (1957); Rasimus, Engberg-Pedersen, Dunderberg (2.010); Trelenberg (2.010).

Bibliografie

ACCATTINO, DONINI (1996) = Alexandru de Afrodisia, *Sufletul,* traducere, introducere și comentariu de P. Accattino și P. Donini, Laterza, Roma-Bari.

ADAMSON P., BALTUSSEN H., STONE **M.** (eds.) (1004), *Filosofie, știință și exegeză în comentariile grecești, arabe și latine,* Institutul de Studii Clasice (BICS Suppl. 83, n. iz), Londra.

ALAND B. (1980), *Relația dintre biserică și stat în perioada timpurie,* în Haase (1980a), pp. 60-246.

ALESSE F. (ed.) (1008), *Filon din Alexandria și filosofia post-aristotelică,* Brill, Leiden-Boston (MA) .

ALEXANDRE M. (1998), *Apologétique judéo-hellénistique et premieres apologies chrétiennes,* în Pouderon, Dorè (1998), pp. 1-40.

ALGRA K., BARNES J., MANSFELD J., SCHOFIELD M. (ed.) (1999), *Istoria filosofiei elenistice din Cambridge,* CUPE, Cambridge.

ALGRA K., IERODIAKONOU K. (ed.) (i.015), *Sextus Empiricus și fizica antică,* CUP, Cambridge.

ALGRA K., VAN DER HORST P. **W., RUNIA** DT (eds.) (1996), *Polyhistor: Studii de istoria și istoriografia filosofiei antice. Prezentat lui Jaap Mansfeld cu ocazia împlinirii a șaizecea aniversare,* Brill, Leiden.

ALLEN J. (1993), *Pirronism și empirism medical: Sextus Empiricus despre dovezi și inferență,* în Haase (1993), pp. 646-90.

ID. (i.010), *Pirronism și medicină,* în Bett (i.010), pp. 131-48.

ANDO C. (1996), *Apologetică păgână și intoleranță creștină în epocile lui Temistius și Augustin,* în „Journal of Early Christian Studies” 4, pp. 171-107.

ANDRÉ J.-M. (1987), *Les écoles philosophiques aux deux premiers siecles de I'Empire,* în Haase (1987a), pp. 5-77.

ANDRESEN C. (1955), *Logos și Nomos. Polemica lui Celsus împotriva creștinismului ,* de Gruyter, Berlin.

ID. *(i0Q9a), Justin și platonismul mediu,* în Andresen (1009c), pp. 1-35.

ID. (1009b), *Integrarea platonismului în teologia creștină timpurie,* în Andresen (2.009c), pp. 183-96.

ID. (2009c), *Teologia și Biserica la orizontul antichității. Eseuri complete despre istoria Bisericii primare,* editate de P. Gemeinhardt, de Gruyter, Berlin-New York.

ANNAS **].** (1999) *, Etica platonică: veche și nouă,* Cornell University Press, Ithaca (NY) .

ARNALDEZ R., POUILLOUX J., MONDÉSERT c. (eds.) (1961-92), *Operele lui Philon d'Alexandrie,* publicate sub patronajul Universității din Lyon, Cerf, Paris.

ARNIM H. VON (Hrsg.) (1906), *Hierocles Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles,* Weidmann („Berlin Klassikertexte", 4), Berlin, pp. 48-64.

ASMIS E. (1989) *, Stoicismul lui Marcus Aurelius,* în Haase (1989) *,* pp. 2229-52.

ASMUS R. (1910) *, Der Kyniker Sallustius bei Damascius,* în „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik" 25, p. 504-22 (rest. în Billerbeck, p. 19907-2).

ATHANASSIADI P. (2006), *Lupta pentru ortodoxie în platonismul târziu: de la Numenius la Damascius,* Les Belles Lettres, Paris.

AUBENQUE P. (1985), *Adevăr și scepticism. Despre limitele unei respingeri filosofice a scepticismului,* în „Diogène" 132, pp. 100-10.

AUBRY G. (2006), *Dieu sans la puissance.* Dunamis *et* Energeia *chez Aristote et chez Plotin,* Vrin, Paris.

BAILEY **A.** (2002), *Sextus Empiricus și scepticismul pironian,* Clarendon Press, Oxford.

BALTES **M.** (1976), *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach den antiken In - terpreten,* voi. **Eu,** Brill, Leiden.

ID. (1983), *Zur Philosophie des Platonikers Attikos,* în Blume, Mann (1983), p. 38-57 (rest. în Id., 1999, p. 81-111).

ID. (1999), DIANOÊMATA *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismmus,* Teub ner, Stuttgart-Leipzig.

BALTES **M., LAKMANN M.-L.** (2005), *Ideea (doctrina ideilor),* în Fronterotta, Leszl (2005), pp. 1-23.

BALTUSSEN H. (2010) *, Simplicius of Cilicia,* în Gerson (2010) , pp. 711-32.

BARBANTI M., GIARDINA G., MANGANARO P. (sub redacție) (2002), ENOLIY KAI <l>IAIA *Unire și prietenie. Omagiu lui Francesco Romano,* **CUECM,** Catania.

BARBANTI **M., IOZZIA D.** (ed.) (2009), *Suflet și libertate la Plotin,* **CUECM,** Catania.

BARBANTI **M.,** ROMANO **F.** (ed.) (2002), Parmenidele lui Platon *și tradiția sa . Lucrările celui de- al 3-lea Colocviu Internațional al Centrului de Cercetare a Neoplatonismului (Universitatea din Catania, 1 MAI - iunie 2001),* **CUECM,** Catania.

BARDET s. (1996), *Elenism și iudaism, s.v.,* în Brunschwig, Lloyd (1996), traducere italiană PP- 445-58.

BARKER A. (1989), *Scrieri muzicale grecești,* vol. II: *Teorie armonică și acustică,* CUP, Cambridge.

ID. (ed.) (2001) , *Metoda științifică în armonicile lui Ptolemeu* , CUP, Cambridge.

ID. (2007 *), „Știința armonicilor în Grecia clasică",* CUP, Cambridge.

BARNES J. (1997a), *Logica și Stoa imperială,* Brill, Leiden.

IBIDEM (1997b), *Aristotel roman,* în Barnes, Griffin (1997), pp. 1-69.

BARNES (2.003) = *Porfir. Introducere,* tradusă cu comentariu de J. Barnes, EDITURA Oxford.

ID. (2.008) , *„«A fost acolo o persoană în vârstă din Tir»",* notă critică a lui G. Karamanolis și A. Sheppard, în „Rhizai", 5, pp. 12.7-51.

BARNES J., GRIFFIN M. (eds.) (1997 *), Philosophia Togata,* voi. II: *Platoand Aristotleat Rome,* Clarendon Press, Oxford.

BARNES J., JOUANNA J. (eds.) (2.003) , *Galien et la philosophie,* Fondation Hardt, Genève.

BARTOLOMEI M. c. (1984) , *Elenizarea creștinismului: linii de critică filosofică și teologică pentru o interpretare a problemei istorice,* Japadre, L'Aquila.

BARTON T. (1994), *Astrologie antică,* Routledge, Londra-New York.

BASTIANINI G., LONGA. A. (ed.) (1992), *lerocles: Elemente de etică,* în *Corpus de papirusuri filosofice grecești și latine,* vol. I: *Autori cunoscuți,* Olschki, Florența 1992, pp. 2.68-451. BEATRICE PF (ed.) (1990 *), Intoleranța creștină față de păgâni,* Dehoniane, Bologna.

ID. (2006) , *„Comorile egiptenilor: un capitol din istoria exegezei patristice și a culturii antichității târzii",* în „Studia Patristica", 39, pp. 159-83.

BEIERWALTES w. (1961) , *Metafizica luminii a lui Plotin,* în „Zeitschrift for Philosophical Research" 15, pp. 334-62..

BÉNATOUIL T. (2.009), *Les stdiciens,* voi. III: *Musonius, Epictete, Marc-Aure/e,* Les Belles Lettres, Paris.

BÉNATOUIL T., BONAZZI M. (eds.) (2012) , Theoria, Praxis *și viața contemplativă după Platon și Aristotel,* Brill, Leiden-Boston (MA) .

BÉNATOUIL T., MAFFI E., TRABATTONI F. (eds.) (2011) , *Platon, Aristotel sau amândoi? Dialoguri între platonism și aristotelism în antichitate,* Olms, Hildesheim.

BENKO s. (1980) , *Critică păgână a creștinismului în primele două secole,* în Haase (1980 b) , pp. 1055-118 .

BERGGREN JL (1991), *Hărțile vetrei și cerului ale lui Ptolemeu: o nouă interpretare,* în „Arhiva pentru istoria științelor exacte", 43, pp. 133-44.

BERGGREN JL, GOLDSTEIN BR (ed.) (1987), *De la semne prevestitoare antice la mecanica*

cerească, Biblioteca Universitară, Copenhaga.

BERGGREN, JONES (**2.000**) = Geografia *lui Ptolemeu . O traducere adnotată a*

„Capitole teoretice", traducere de J. L. Berggren și A. Jones, Princeton University Press, Princeton (NJ) .

BERNAYS **J.** (1863), *Dialogurile lui Aristotel în relația lor cu celelalte opere ale sale,* Hertz, Berlin.

BETT (1997) = Sextus Empiricus, *Împotriva eticienilor (Adversus Mathematicos XI),* traducere, comentariu și introducere de R. Bett, Clarendon Press, Oxford.

BETT (2005) = Sextus Empiricus, *Împotriva logicienilor,* traducere și editare de R. Bett, **CUP,** Cambridge.

ID. (2006), *La double 'schizophrénie'deM. I-VI et ses origines historiques,* în Delattre (2006), p. 17-34.

ID. (ed.) (2010), *„Jhe Cambridge Companion to Ancient Scepticism",* **CUP,** Cambridge.

BETT (2012) = Sextus Empiricus, *Împotriva fizicienilor,* traducere și editare de R. Bett, **CUP,** Cambridge.

BILLERBECK (1978) = Epictet, *Despre cinism,* editat și tradus cu un comentariu de M. Billerbeck, Brill, Leiden.

BILLERBECK **M.** (1979), *Demetrius clinic. O contribuție la istoria filosofiei populare imperiale timpurii,* Brill, Leiden.

ID. (ed.) (1991), *Cinicii în cercetarea modernă,* Grüner, Amsterdam.

BLANK **DL** (1996), Ammonius. Despre interpretarea *lui Aristotel 1-8,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

BLANK (1998) = Sextus Empiricus, *Împotriva gramaticilor (Adversus Mathemati cos I),* traducere cu introducere și comentariu de DL Blank, Clarendon Press, Oxford.

BLANK **DL** (2010 *\AmmoniusHermieiouandHisSchool,* în Gerson (2010), pp. 654-66.

BLANK, KRETZMANN (1998) = Ammonius, Despre interpretare 9 *de Aristotel ,* traducere de DL Blank, *împreună cu* Boethius, Despre interpretare 9: Primul și al doilea comentariu *al lui Aristotel ,* traducere de N. Kretzmann, Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

BLOMQVIST J. (1974), *Die Skeptika des Sextus Empiricus,* în „Grazer Beiträge", 2, pp. 12-24.

BLUME HD, MANN **F.** (Ed.) (1983), *Platonism și creștinism. Festschrift pentru Heinrich Dorrie,* Aschendorff, Münster.

BLUMENTHAL **H.** (1971), *Suflet, suflet al lumii și suflet individual la Plotin,* în Hadot, Schuhl (1971), pp. 55-66.

IBIDEM (1990), *„Jhemistius, ultimul comentator itinerant al lui Aristotel?",* în Sorabji (1990), pp. 113-23.

BODÉUS **R.** (2008) = Porphyre, *Commentaire aux* Catégories *d'Aristote,* édition critica -

que, traduction, introduction et notes par R. Bodéüs, Vrin, Paris.
BOLL **F.** (1894), *Studii despre Claudius Ptolemeu: o contribuție la istoria limbii grecești*

Filosofie și astrologie chineză, în „Anuare de filologie clasică”, sup . pl. *2.1,* pp. *51-2.44.*
BONAZZI M. (2.000), *Plotino ela tradizionepitagorica,* în „Acme”, *53,* p. *39-73.*
ID. *(2.003), O dezbatere între savanții eplatonicieni pe tema moștenirii lui Platon. Nuanța mărturiei comentariului anonim la Theaetet* , în *Philosophical Papyri,* Olschki, Florența, vol. IV, pp. *41-74.*
ID. *(2.012.), Plutarh despre diferența dintre academicieni și pironiști,* în „Studii oxfordiene de filosofie antică”, *43,* pp. *2.71-98.*
ID. (2.013a), *Comentatorul anonim despre* teatru *și inventarea platonismului,* în El Murr *(2.013),* pp. *309-33.*
ID. (2.013b), *Aristotel pitagoreic: Eudor și sistematizarea platonismului,* în Schofield *(2.013),* pp. *160-86.*
ID. (2.014), În *căutarea ideilor. Platonism și filozofie elenistică,* Vrin, Paris.
ID. *(2.015a), Il platonismo,* Einaudi, Torino.
ID. (2.015b), *Platonismo egnosticismo,* Brepols, Turnhout.
BONAZZI M., CELLUPRICA V. (a cura di) *(2.005), L'ereditaplatonica. Studisulplatoni- smo da Arcesilao a Proclo,* Atti del seminario di Gargnano *(2.0-2.2.* maggio 2.004), Bibliopolis, Napoli.
BONAZZI M., HELMIG C. (eds.) *(2007), Stoicism platonic, platonism stoic: „Dialogul dintre platonism și stoicism în antichitate”,* Leuven University Press, Leuven.
BONAZZI M., OPSOMER J. (eds.) *(2009), „Originile sistemului platonic: platonismele din Imperiul timpuriu și „Contextele lor filozofice”,* Peeters, Leuven.
BORGEN P. *(1997), An Exegete for His Time,* Brill, Leiden.
BORGEN P., FUGLSETH K., SKARSTEN R. *(1997), „Indicele Filon: Un index complet de cuvinte grecești din scrierile lui Filon din Alexandria”,* Universitatea din Trondheim, Trondheim.
BOS AP *(2.003), Dumnezeu ca „Tată” și „Făcător” în Filon din Alexandria și contextul său în gândirea aristotelică,* în „Elenchos”, *2.,* pp. *311-32.*
BOUDON-MILLOT *(2.007)* = *Galen,* t. I: *Introducere generală , Despre ordinea propriilor sale cărți, Despre propriile sale cărți, Că excelentul doctor este și filosof,* text stabilit, tradus și adnotat de V. Boudon-Millot, Les Belles Lettres, Paris.
ID. *(2.012.), Galen din Pergam. Un doctor grec la Roma,* Les Belles Lettres, Paris.
BOUFFARTIGUE J. (2.004), *Philosophy and anti-crestinism in the Emperor Julian,* în Narcy, Rebillard (2.004), pp. *111-31.*
BOWEN A. c. *(2007), „Demarcarea teoriei fizice și astronomiei în Geminus și Ptolemeu”,* în „Perspective of Science”, 15, pp. *32, 7-58.*
ID. (2.014), *Simplicius despre planete și „mișcările lor”. În apărarea unei erezii,* Brill, Leiden-Boston (MA) .
BOWEN, TODD (2.004) = *Prelegerile lui Cleomede despre astronomie: o traducere* a

Ceruri, ed. de AC Bowen și R. B. Todd, University of California Press, Berkeley (CA)
.

BOYS-STONES **G.** (2.005), *Alcinous,* Didaskalikos *4: în apărarea dogmatismului,* în Bonazzi, Celluprica (2.005), pp. 2.01-34.

BRAGUE (1999) = Thémistius, *Parafrază a* Metafizicii *lui Aristotel (Cartea Lam bda),* tradusă din ebraică și arabă de R. Brague cu introducere, note și indexuri, Vrin, Paris.

BRANCACCI A. (1980), *Tradiția cinică și problemele de datare în orațiunile diogeniene ale lui Dio al Prusiei,* în Elenchos, 1, pp. 10-12, 22:00. 92.-12.2.

ID. (1986), Retorica filosofică a *lui Dio Chrysostom în cultura antică și bizantină ,* Bibliopolis, Napoli.

ID. (i992.a), *Structura compozițională și izvoarele celei de-a treia orări* Despre regatul *lui Dio Chrysostom. Dionee* / 'Archelaus *of Antisthenes,* în Haase (1992.), pp. 3308-34.

ID. (i992.b *),* Koinei areskonta *a cinicilor și* koinonia *dintre cinism și stoicism în cartea* VI *(103-105) din „Viețile" lui Diogenes Laertius,* în W. Haase (Hrsg.) (1992.), *Aufstieg und Niedergang der ,* vol. **II,** 36, 6: *Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie (Doxographica {forts.}),* de Gruyter, Berlin-New York, pp. 4049-75.

ID. (1993), *Cinismul și predicarea populară,* în Cambiano, Canfora, Lanza (1993-96), voi. eu, t. **III,** p. 433-55.

ID. (2.oooa), *Themistius și cinismul,* în „Liste", 2.1, pp. 39–55.

ID. (2.ooob), *Dumnezeu, Socrate și cinismul,* în Swain (2.ooo), pp. 2.40–60.

ID. (2.oooc), *Libertatea realizată în Enomaus din Gadara,* în Brancacci (2.oooc), pp. 2.0-32.

ID. (de) (2.oood), *Filosofia în epoca imperială. Școli și tradiții filosofice,* Bibliopolis, Napoli.

ID. (2.001a), *Controversa antifaialistă a lui Enomaus din Gadara,* în Brancacci (2.001a), pp. 40–78.

ID. (ed.) (2.001b), *Filosofia antică și modernă a epocii imperiale,* Bibliopolis, Napoli.

BRISSON **L.** *(1987), Amélius: viața sa, opera sa, doctrina sa, stilul său,* în Haase (1987b), pp. 793-860.

ID. (1992.), *Une edition d'Eustochius?,* în Brisson *et al.* (1992.), p. 65-9.

IBIDEM (1999), *Contextul filosofic în Apocalipsa lui Zostrian,* în Cleary (1999), pp. 179-87.

BRISSON *și alții* (1982.) = Porfirie, *Viața lui Plotin,* vol. **I:** *Lucrări preliminare și texte grecești complete,* cu o prefață de J. Pépin, ed. de L. Brisson *și alții,* Vrin, Paris.

BRISSON *și alții* (1992.) = Porfiriu, *Viața lui Plotin,* vol. **II:** *Studii introductive, text grecesc și traducere franceză, note suplimentare, bibliografie,* ed. de L. Brisson *și alții,* Vrin, Paris.

BRISSON, PRADEAU *(2.002.-10)* = Plotin, *Tratate,* traduceri sub conducerea lui L. Brisson și J.-F. Pradeau, 8 vol., Flammarion, Paris.

BROCHARD **V.** (2.002. **4**) **,** *LesSceptiques grecs,* Le Livre de Poche, Paris (1887 [1]).

BRUNSCHWIG J. *(1997)* , *L'aphasiepyrrhonienne,* în Lévy, Pernot *(1997)* , pp. *2,97-32,0.*

BRUNSCHWIG J., LLOYD **G.** ER (eds.) *(1996), Le savoir grec. Dictionnaire critique,* Flammarion, Paris (traducere în italiană editată de ML Chiesara, *Il Sapere Greco. Dizionario critic, 2.* flights., Einaudi, Torino *2.005).*

BRUUN **O.,** CORTI L. (eds.) *(2.005), Les Categoriesetleur histoire,* Vrin, Paris.

BURNETT C., HOGENIJK JP, PLOFKER K., YANO M. (eds.) (2004), *Studii de istoria științelor exacte în onoarea lui David Pingree,* Brill, Leiden-Boston (MA) - Ko ln .

BURNS D. (2.014), *Apocalipsa zeului străin: platonismul și exilul gnosticismului sethian,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) .

BURNYEAT MF (1982), *Idealism și filozofie greacă: Ceea ce au văzut Descartes și ce au ratat Berkeley,* în „Philosophical Review”, *91,* pp. *3-40.*

ID. *(2.005), Platonismul în Biblie: Numenius din Apameea despre Exod și Eternitate,* în Salles *(2.005),* pp. *143-69.*

BURNYEAT MF, FREDE M. (eds.) *(1997)* , *Scepticii originali: o controversă,* Hack ett, Indianapolis (iN)-Cambridge.

CALABI F. (1988), *Limbajul și legea lui Dumnezeu: interpretare și politică în Filon din Alexandria,* Scholars Press, Atlanta (GA) .

CALABI *(2.005)* = Philo d'Alessandria, *De Decalogo,* editat de F. Calabi, ETS, Pisa.

ID. (2.008), *Acțiunea lui Dumnezeu, acțiunea omului: tradiție și filosofie în Filon din Alexandria,* Brill, Leiden.

CAMBIANO G. (editor) (1986), *Istoriografie și doxografie în filosofia antică,* Tirrenia Stampatori, Torino.

CAMBIANO G., CANFORA L., LANZA D. (eds.) *(1993-96), Spațiul literar al Greciei antice, 3* vol., vol. **I:** *Producția și circulația textului* (vol. 1: *Polisul;* vol. *2: Elenismul;* vol. *3: Grecii și Roma);* vol. II: *Receptarea și actualizarea textului;* vol. III: *Cronologie și bibliografie a literaturii grecești,* Salerno, Roma.

CANALE, MUNȚI (1985') = Lucius Annaeus Seneca, *Scrisori către Lucilius,* introducere de L. Canali, traducere și note de G. Monti, Milano.

CANONE E. (editat de) *(2005), Pentru o istorie a conceptului de minte,* vol. I, Olschki, Florența.

CAQUOT A., HADAS-LEBEL M., RIAUD J. (eds.) (1986), *Hellenica etjudaica: Homma ge a V. Nikiprowetzky,* Peeters, Leuven.

CASAGLIA *și colab. (1997)* = Plotinus, *Enneads,* vol. 2, introducere, traducere, note de M. Casaglia *et al.,* UTET, Torino.

CASAGLIA, LINGUITI *(1007)* = Proclus, *Teologia platonică,* introducere, traducere și note editate de M. Casaglia și A. Linguiti, UTET, Torino.

CASSANMAGNAGO, REALE *(1009)* = Epictet, *Toate operele,* text grecesc confruntat, eseu introductiv, parafrază și prefețe de G. Reale, traducere și aparatură de C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano.

CASTON v. (*1997), Epifenomenisme, antice și moderne,* în „Tue Philosophical Review”, *106,* pp. *309-63.*

CATANA **L.** *(2.013), Originea diviziunii dintre platonismul mediu și neoplatonism,* în „Apeiron”, *46,* pp. *166-100.*

CATAPANO **G.** *(1996), Reacția elenă la creștinism în tratatul lui Plotin* Împotriva gnosticilor . *Câteva considerații critice,* în „Verifiche” *15,* pp. *313-61.*

ID. *(1010), Augustin,* Carocci, Roma.

CAZEAUX J. (1983), *La plot et la chatne, ou les Structures littéraires et TExégèse dans cinq des Traités de Philon dAlexandrie,* Brill, Leiden.

CENTRONE B. *(1996), Introducere în pitagoreici,* Laterza, Roma-Bari.

ID. (i.ooo), *Ce înseamnă să fii pitagoreic în epoca imperială. Pentru o reconsiderare a categoriei istoriografice a neopitagorismului,* în Brancacci (i.oood), pp. *137-68.*

CEVA (1989) = Marcus Aurelius, *Gânduri,* editat de M. Ceva, Mondadori, Milano.

CHASE **M.** (1011), *Porphyre de Tyr: Commentaires a Platon et a Aristote, sv,* în Goulet (1011b), pp. *1349-76.*

CHIARADONNA R. *(1001), Substanță, mișcare, analogie. Plotin, critic al lui Aristotel,* Bibliopolis, Napoli.

ID. (1005a), *Sufletul și amestecul stoic.* Enn. *IV 7 [2], 8',* în Chiaradonna (1005b), pp. *12.7-47.*

ID. (ed.) (1005b), *Studii despre suflet la Plotin,* Bibliopolis, Napoli.

ID. *(1005c), Doctrina sufletului necoborât la Plotin și cunoașterea inteligibilelor ,* în Canone *(1005),* pp. *17-49.*

ID. (i.oosd), *Plotin și curentul antiaristotelic al platonismului imperial. Analogii și diferențe,* în Bonazzi, Celluprica *(1005),* pp. *135-74.*

ID. (1007a), *Platonismul și teoria stoică a cunoașterii între secolele al II-lea și al III-lea d.Hr.,* în Bonazi , Helmig *(1007),* pp. *109-41.*

ID. (1007b), *Opiniile lui Porfiriu asupra incorporarea imanentă^* în Karamanolis, Shep pard *(1007),* p. *35-49.*

ID. *(1007c), Porfirie și lamblih despre universale și predicație sinonimă,* în „Documente și studii despre tradiția filosofică medievală”, 18, pp. *113-40.*

ID. (i.oo8a), *Hylemorfismul și cauzalitatea inteligibilelor. Plotin și Alexander*

d'Aphrodise, în „Les Études Philosophiques”, *86,* p. *379-97.*

id. (i.oo8b), *Ce este isagoga lui Porfirie?,* notă critică de Barnes (1003), ^ „Documente și studii asupra tradiției filosofice medievale”, 19, pp. 1-30.

ID. (1009a), *În jurul lui Eudore. Începuturile exegezei Categoriilor* în *platonismul mediu,* în Bonazzi, Opsomer (1009), pp. 89-111.

ID. (1009b), *Tratatul lui Galien „Despre demonstrație și posteritatea antică târzie”,* în Chiaradonna, Trabattoni (1009), pp. 43-77.

ID. (1009c), *Plotin,* Carocci, Roma.

ID. (1010), *Exegeză și sistem la Plotin,* în Neschke (1010), pp. 101-17.

ID. (1011) *, Interpretarea filosofică și receptarea corpusului: cazul lui Aristotel (100 î.Hr. - 200 d.Hr.),* în „Quaestio”, 11, pp. 83-114.

ID. (ed.) (1011), *Filosofia Antichității Târzii. Istorie și Probleme,* Carocci, Roma.

ID. (1013a), *Abordări platonice ale lui Aristotel: De la Antioh din Ascalon la Eudor din Alexandria (și dincolo de acesta),* în Schofield (1013), pp. 18-51.

ID. (1013b), *„Alexandru, Boetus și ceilalți peripatetici”: Teoria universalelor la comentatorii aristotelici,* în Chiaradonna, Galluzzo (2.013), pp. 199-318.

ID. (1013c), *Filosofii și teologii politice. Neoplatonism și politică de la Plotin la Proclus,* în *Constantin I: Enciclopedia constantiniană,* vol. I, Institutul Enciclopediei Italiene, Roma, pp. 743-55.

ID. (1014a), *Lectura metaforică a* lui Timeu de către Plotin: *Suflet, Matematică, Providență ,* în d'Hoine, Van Riel (2.014), pp. 187-110.

IBIDEM (1014b), *Substanță,* în Remes, Slaveva-Griffin (1014), pp. 116-30.

ID. (1015), *Scrisoarea* către Themistius *a împăratului Iulian și dezbaterea filosofică în secolul al IV-lea ,* în Marcone (1015), pp. 149-71.

CHIARADONNA **R.**, GALLUZZO **G.** (eds.) (2.013), *Universals in Ancient Philosophy,* Edizioni della Normale, Pisa.

CHIARADONNA **R.**, TRASHED **M.** (1010), *Înainte și după comentatori: un exercițiu de periodizare. O discuție despre Richard Sorabji, Filosofia comentatorilor , 200-600 D.HR.,* în „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 38, pp. 151-97.

CHIARADONNA **R.**, RASHED **M.**, SEDLEY **D.** (2.013), Un *comentariu asupra* categoriilor *redescoperite ,* cu o anexă de N. Tchernetska, în „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 44, pp. 119-94.

CHIARADONNA **R.**, TRABATTONI **F.** (eds.) (1009), *Fizica și filosofia naturii în neoplatonismul grec,* Brill, Leiden.

CHIESARA (1001) = Aristocle din Messene, *Mărturii și fragmente,* editat cu traducere și comentarii de ML Chiesara, EDITURĂ, Oxford.

CH o UFRIN E A. (io o i.), *Gnoză, Teofanie, Teoză. Studii despre însuşirea trecutului său de către Clement din Alexandria,* Peter Lang, Frankfurt a.M.

CLAY **D.** *(1992.), Lucian din Samosata: Patru vieţi filozofice (Nigrinos, Demonax, Peregrinos, Alexander Pseudomantis),* în Haase *(1992.),* pp. *3406-50.*

CLEARY JJ (ed.) *(1999), Tradiţii ale platonismului: Eseuri în onoarea lui John Dillon,* Ashgate, Aldershot.

CLIFFORD **A.** *(1996), Apologetică păgână şi intoleranţă creştină în epocile lui Temistius şi Augustin,* în „Journal of Early Christian Studies", *4,* pp. *171-2.07.*

CODA E. *(2.012.), Alexandru ofAphrodisias în Themistius' Paraphrase of* the De Cado, în „Studia Graeco-Arabica", *2.,* pp. *355-71.*

ID. (2.014), *Reconstrucţia textului parafrazei lui Themistius din* De Cado, în „Stu dia Graeco-Arabica", *4,* pp. *1-15.*

COHEN A. (1984), *Sextus Empiricus: Scepticismul ca terapie,* în „Forumul filosofic" 15, pp. *405-2.4.*

COOK]. G. *(2.000), Interpretarea Noului Testament în păgânismul greco-roman ,* Mohr Siebeck, Tübingen.

ID. (2.004), *Interpretarea Vechiului Testament în păgânismul greco-roman,* Mohr Siebeck, Tübingen.

ID. *(2.010), Atitudinile romanilor faţă de creştini: de la Claudius la Hadrian,* Mohr Siebeck, Tübingen.

COPENHAVER **B. P.** *(1992), Hermetica: Corpus Hermceticum din Grecia antică şi Asclepius din Latină,* **CUP,** Cambridge.

CORCILIUS K., PERLER **D.** (ed.) (2014), *Descompunerea sufletului: Dezbateri de la Platon la Leibniz,* de Gruyter, Berlin.

CORRIGAN K., RASIMUS T. (ed.) *(2013), Gnosticism, platonism şi lumea antică târzie: Eseuri în onoarea lui John D. Turner,* Brill, Leiden-Boston (MA) .

CORTASSA G. (editor editat de) (1984), *Scrierile lui Marcus Aurelius,* UTET, Torino.

ID. *(1990), Programul scepticului: structuri şi forme de argumentare în prima carte a* Hipotezei pironice de Sextus Empiricus *,* în Haase *(1990*), pp. *2.696-718.*

CORTI L. *(2.009), Skepticismmeetlangage,* Vrin, Paris.

CREESE **D.** *(2.010), Monocordul în ştiinţa armonică a Greciei Antice,* **CUP, punte** Cam .

DAINESE D. *(2012.), Patimile divine. Doctrina sufletului la Clement Alexander no,* Oraşul Nou, Roma.

DALFEN *(1987)* = Marcus Aurdius Antoninus, Adse *ipsum librixii,* hrsg. a lui J. Dal- fen, Teubner, Leipzig.

DAL PRA **M.** *(1975), Scepticismul grec,* Laterza, Roma-Bari (Bocca, Milano 1950'). ID. (1981), *Scepticism şi realism,* în Giannantoni (1981), voi. **II,** p. *737-51.* DALSGAARD

LARSEN **B.** *(1972.), jamblique de Chalcis exégete et philosophe, 2.* voli., Universitetsforlag, Aarhus.

D'ANCONA **c.** (1991), *Proclus: enadi și archai în ordinea suprasensibilă,* în „Rivista di Storia della Filosofia”, *47,* p. *2.67-95.*

D'ANCONA *(2.003)* = Plotin, *Coborârea sufletului în trupuri:* Enn. *iv 8[6]. Plotinian arab: pseudo-teologia lui Aristotel, capitolele 1 și 7; Ziceri ale înțeleptului grec,* editat de C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova.

ID. *(2.005), Neoplatonismul alexandrin: câteva linii de cercetare contemporană,* în „Adamantius”, 11, pp. *9-38.*

IBIDEM (ed.) *(2007), Bibliotecile neoplatoniștilor,* Brill, Leiden.

ID. (2.009), *Modele de cauzalitate la Plotin,* în „Les Études Philosophiques” *90,* pp. *361-85.*

ID. *(2.011), Plotin, sv,* în Goulet (2.011a), p. 885-1070.

DANIÉLOU J. *(1961), Mesajul evanghelic și cultura elenistică,* Desclée, Paris (trad. ea. de C. Prandi, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica,* il Mulino, Bologna *1975).* DAVIDSON GREAVES (1986) = Sextus Empiricus, *Pros mousikous/Against the Musicians (Adversus Musicos),* ed. de D. Davidson Greaves, University of Nebraska Press, Lincoln (NE)-Londra.

DAWSON D. (1992.), *Cititori alegorici și revizuire culturală în Alexandria antică,* University of California Press, Berkeley (CA)-LOS Angeles.

DEBRU A. (ed.) (1997), *Galen despre farmacologie: filosofie, istorie și medicină. Lucrările Colocviului Internațional Galen , Lille, 16-18 martie 1995,* Brill, Leiden.

DE **CARO** M., ARTICULAȚII ȘI. (ed.) (2007), *Scepticism. O poveste filosofică,* Carocci , Roma.

DECLEVA CAIZZI F. *(1992), Sextus și scepticii,* în „Elenchos”, *13,* pp. 2.79-32.7.

DE **HAAS F.** AJ *(2.001), DidPlotinus and Porphyry nu au fost de acord asupra categoriilor lui Aristotel?,* în „Phronesis”, *46,* pp. *492.-52.6.*

ID. (*2.010), Priscianus of Lydia and Pseudo-Simplicius* On the Soul, în Gerson *(2.010*), pp. *756-63.*

DEICHGRABER K. (*1930), Școala Diegriechische de empirism. Collections Fragments and DarstellungderLehre,* Weidmann, Berlin (ed. Berlin-Ziirich *1965).*

DE **LABRIOLLE** P. (2.005), *Reacția păgână. Studiu asupra polemicii anticreștine din secolul I până în secolul al IV-lea ,* Cerf Paris (1934).

DELATTRE D. (ed.) *(2.006), Împotriva* profesorilor *lui Sextus Empiricus,* Publicații ale Consiliului Științific al Universității Charles-de-Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq.

DE LIBERA A., ZUM BRUNN È. (eds.) (1986), *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14,* Cerf, Paris.

DE LUI **SE F.** (editat de) *(2009),* Bios *of philosophers: a multi-voiced dialog on the*

preferable type of life, Università degli Scudi di Trento, Trento.

DENZEY **LEWIS N.** *(1011), Introducere în „Gnosticism": Voci antice, lumi creştine,* OUP, Oxford (trad. it. de M. Grosso, *Manuscrisele Nag Hammadi. O bibliotecă gnostică a secolului al IV-lea ,* Carocci, Roma 2014).

DESIDERI **P.** *(1978), Dion din Prusa. Un intelectual grec în Imperiul Roman,* D'Anna , Florența-Messina.

DES PLACES (1971) = *Oracole caldeene,* text compilat și tradus de É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris.

DES PLACES *(1973)* = Numenius, *Fragmente,* text pregătit și tradus de É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris.

ID. *(1976), Platonism și tradiție creştină,* **CELUC,** Milano.

DES PLACES *(1977)* = Atticus, *Fragmente,* text stabilit și tradus de É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris.

ID. (*1981)* , *Eusebiu de Cezareea, comentariu la platonism și Sfânta Scriptură,* Beauchesne, Paris.

DEUSE **w.** (1983), *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Vezi - lenlehre,* Steiner, Wiesbaden.

DE VITA **M. c.** *(1011), Giuliano imperatore filosofa neoplatonico,* Vita e Pensiero, Mi lano.

DE VOGEL **c.** (1985), *Platonism și creștinism: un simplu antagonism sau un teren comun profund?,* în „Vigiliae Christianae" *39,* pp. *1-61* (trad. it. *Platonism și creştinism. Antagonism sau un teren comun profund?,* Vita e Pensiero, Milano *1993).*

D' HOINE P., MICHALEWSKI A. (:z.01z), *Ontologie și epistemologie: Idei și participare ,* în Chiaradonna *(1011),* pp. *173-91.*

D'HOINE P., VAN RIEL **G.** (ed.) (2014), *Soartă, providență și responsabilitate morală în gândirea antică, medievală și modernă timpurie. Studii în onoarea lui Carlos Steel,* Leuven University Press, Leuven.

DIELS H. (ed.) (188:z.), *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuorpriores com mentaria,* Reimer, Berlin.

ID. (ed.) (1895), *Simplicius la al paisprezecelea comentariu ulterior la cărțile de fizică ale lui Aristotel,* Reimer, Berlin.

DILLON J. (ed.) (*1971), Lamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads,* în „Phronesis", *7,* pp. *101-6*

DILLON *(1973)* = *Lamblichi Chalcidensis în Fragmente din camera de comentarii a dialogurilor lui Platon ,* editat cu traducere și comentarii de J. Dillon, Brill, Leiden.

ID. (*1990a), Lanțul de aur: Studii asupra dezvoltării platonismului și creștinismului ,* retipăriri Variorum, Aldershot.

ID. (1990b) , *Dexippus: Despre* categoriile lui Aristotel, Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. (1995), *Recuperarea moştenirii lui Moise: Confruntarea filosofică cu filosofia greacă ,* în „The Studia Philonica Annual” 7, pp. 108-13.

ID. (1996), *Platoniştii din perioada mijlocie, de la 6 a.Cr. până la 220 D.CR. ,* Cornell University Press, Ithaca (NY) (Duckworth, Londra 1977) (trad. it. *Imedioplatonic. Un sulplatonism de studio, de la 6 a.Cr. până la 220 d.Cr., Vita* e Pensiero, Milano 2010).

ID. (2.ooo) *, lamblichos of Chaicis, sv,* în Goulet (2.ooo), pp. 100-1 82,4-3

ID. (2.oii), *Ideile ca gânduri despre Dumnezeu,* în „Studii platonice” 8, pp. 107-111. 31-4

DILLON JM, LONG AA (ed.) (1988), *Chestiunea studiilor despre eclecticism în filosofia greacă ulterioară,* University of California Press, Berkeley (CCA) .

DILLON, O'MEARA (2.006) = Syrianus, Despre Metafizica *lui Aristotel 13-14,* traducere de J. Dillon și D. O'Meara, Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

DILLON, O' MEARA (2.008) = Syrianus, Metafizica *lui Aristotel* 3-4, traducere de J. Dillon și D. O'Meara, Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

DODDS ER (192.8), Parmenidele *lui Platon și originea celui neoplatonic,* în „Classical Quarterly”, 2.2., pp. 12.9-42.

DODDS (1933) = Proclus, *Elementele de teologie,* text revizuit cu traducere, introducere și comentarii de E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1951), *Grecii și iraționalul,* University of California Press, Berkeley (CCA) (trad. it. de V. Vacca, *Grecii și iraționalul,* La Nuova Italia, Florența 1973).

DONINI P. (1982), *Şcolile, sufletul, Imperiul. Filosofia antică de la Antioh la Plotin,* Rosenberg și Sellier, Torino.

ID. (1986), *Scepticismul academic, Aristotel și unitatea tradiției platonice după Plutarh,* în Cambiano (1986), pp. 2.03-14.

ID. (1987), //De fato *di Alessandro. Chestiuni de coerență,* în Haase (1987b), pp. 12.44-59 (trad. în Id., 2.011, pp. 139-54).

ID. (1990), *Platonismul mediu și filozofiile platonice medii. O colecție de studii,* în „Elenchos” **il,** pp. 79-93 (ed. în Id., 2011, pp. 283-96).

ID. (1994), *Texte și comentarii, manuale și predare: forma sistematică și metodele filosofiei în etapostellenistica,* în Haase (1994a), pp. 502.7-100 (ed. în Id., 2.011, pp. 2.11-81).

ID. (2.002.), *L'eredità academica e ifondamenti del platonismo di Plutarco,* în Barbanti, Giardina, Manganaro (2.002.), pp. 2.47-72. (rist. în Id., 2.011, p. 375-402.).

ID. (2.oii), *Comentariu și tradiție. Studii despre aristotelianism, platonism și filosofie post-elenistică,* ed. de M. Bonazzi, de Gruyter, Berlin-New York.

DÖRING K. (1997), *Pledoaria împăratului Iulian pentru cinism,* în „Rheinishes - Museum”, 95, pp. 386-400.

ID. (1998), *Socrate, socraticii și tradițiile pe care le-au fondat,* în Flashar (1998), pp. 139-364.

ibidem (2006), *Die Kyniker,* Buchners, Bamberg.

DORIVAL **G.** (1993), *Cynics et Chrétiens au temps des Peres grecs,* în Soetard (1993), p. 57-88.

ibidem. (1998), *Apologetică creștină și cultură greacă,* Beauchesne, Paris.

DORRIE **H.,** BALTES **M.** (Eds.) (1987-2008), *Der Platonismus in derAntike,* 7 vol., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

DOWNING **FG** (1992), *Cinici și origini creștine,* T&T Clark, Edinburgh.

ID. (1993), *Cinici și creștinismul timpuriu,* în Goulet-Cazé, Goulet (1993), pp. 281-304.

DUDLEY DR (1937), *O istorie a cinismului de la Diogene până în secolul al VI- lea Secolul D.HR.,* Me thuen, Londra (reîmprăștiat 1976).

DUKE **D. W.** (2005a), *Comentariu asupra originii lucrărilor Equant de Evans, Swedlow și Jones,* în „Journal for the History of Astronomy” 36, pp. 1-6.

ID. (2005b), *Tratamentul lui Ptolemeu despre planetele exterioare,* în „Arhiva pentru istoria științelor exacte” 59, pp. 169-87.

DUMMER **J.** (ed.) (1987) *, Texte și critică textuală: o culegere de eseuri,* Academie, Berlin.

DYSON H. (2009) *,* Prolepsis *și* Ennoia *în stoicismul timpuriu,* de Gruyter, Berlin-New York. EBBESEN **s.** (1990), *Moștenirea lui Porphyry pentru logică: o reconstrucție,* în Sorabji (1990), pp. 141-71.

EBERT T. (1991) *, Dialectici și stoici timpurii în Sextus Empiricus. Investigații asupra originii logicii propoziționale,* Vandenhoeck și Ruprecht, Göttingen.

EDELSTEIN L. (1967a), *Metodiștii,* în Id. (1967c), pp. 173-91.

ID. (1967b) *, Empirism și scepticism în învățătura școlii empiriste grecești,* în Id. (1967c), pp. 195-203.

ID. (1967c) *, Medicina antică: lucrări selectate de Ludwig Edelstein,* ed. de O. Temkin, CL Temkin, Johns Hopkins, Baltimore (MD) **.**

EICHORN RE (2014), *Cum (nu) să citești Sextus Empiricus,* în „Filosofia antică”, 34, pp. 121-49.

ELM **s.** (2012), *Fiii heienismului, Părinții Bisericii: Împăratul Iulian, Grigore de Nazianz și viziunea Romei,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

EL MURR **D.** (ed.) (2013), *La mesure du savoir. Études sur le* Théétète *de Platon,* Vrin, Paris.

PREZBITERII **LJ** (1994), *Autorii creștini greci și Aristotel,* în Schrenk (1994), pp. 111-42.

ELIASSON E. (2008), *Noțiunea de „ceea ce depinde de noi” în Plotin și contextul său,* Brill, Leiden.

ID. *(1011), L'anima e ¡.'individuo,* în Chiaradonna *(2.012.),* p. *2.13-31.*

EMELJANOW **v. E.** (1968), *Scrisorile lui Diogene,* Diss. Universitatea Stanford, Stanford (CA) .

EMILSSON **EK** (1988), *Plotin despre percepția senzorială: un studiu filosofic,* **CUP,** Cambridge.

IBIDEM *(2.007), Plotin despre intelect,* Clarendon Press, Oxford.

ENGBERG **J.** *(2.007), Impulsore Chresto: Opoziția față de creștinism în Imperiul Roman - cca. 50-250* ***D.HR.,*** Peter Lang, Frankfort a.M.-Berlin.

EVANS J. (1998), *Istoria și practica astronomiei matematice antice* , Oxford.

EVERSON **s.** *(1991a), The Objective Appearance of Pyrrhonism,* în Id. (1991b), p. *12.1-47.* ID. (ed.) (1991b), *Companions to Ancient Thought: Psychology,* CUP, Cambridge.

Fabricator c. (1988), *Zu den Aussagen der griechischen Kirchenvater über Platon,* în „Vigiliae Christianae”, *42.,* pp. *179-87.*

FALCON **A.** *(2.012.), Filosofia della natura,* în Chiaradonna *(2.012.),* pp. *155-71.*

ID. (2.013a), *Aristotelismul în secolul I î.Hr.: Xenarh din Seleucia,* în Schofield *(2.013),* pp. *78-94.*

ID. (2.013b), *Comentatori la Aristotel, sv,* în EN Zalta (ed.) , *Enciclopedia Stanford de Filosofie (* ediția de vară *2013*) , http://plato.stanford.edu/entries/aristode-commentators/ .

FAZZO, **ZONTA** *(1999)* = Alexandru din Afrodisias, *Providența. Întrebări despre Providență,* editat de S. Fazzo, tradus din greacă de S. Fazzo, tradus din arabă de M. Zonta, Rizzoli, Milano.

FEKE **J.** (*2009), Ptolemeu în context filosofic: Un studiu al relațiilor dintre fizică, matematică și teologie,* teză de doctorat, Universitatea din Toronto.

FEKE **J., JONES A.** *(2.010), Ptolemeu,* în Gerson (a doua ZI) **,** pp. *197-2.09.*

FELIX **v. L.** *(2.013), La influencia del platonismo medio enjustino a la luz de los estudios recientes sobre elDidaskalikos,* în „Studia Patristica”, *65,* pp. *63-78.*

FERRARI F. (*1995), Dumnezeu, idei și materie. Structura Cosmosului în Plutarh din Chaeronea,* D'Auria, Napoli.

ID. (2.0 *oo), Comentariile de specialitate asupra secțiunilor matematice ale* Timeului, în Brancacci (2.0ood), pp. *169-2.2.4.*

IBIDEM *(2.005), Doctrine ale ideilor în platonismul mediu,* în Fronterotta, Leszl *(2.005),* pp. *2.33-46.*

IBID. *(2010), Exegeză, comentariu și sistem în platonismul mediu,* în Neschke *(2010),* pp. *51-76.*

FILORAMO G. *(2.011), Crucea și puterea. Creștinii de la martiri la persecutori,* Laterza, Roma-Bari.

FINAMORE **J., ILES JOHNSTON s.** (2010), *Oracolele caldeene,* în Gerson (2010), vol. **I,**

pp. *161-73.*

FINE **G.** *(1996), Scepticism, existență și credință,* în „Oxford Studies in Ancient - Philosophy”, 14, pp. *273-90.*

ID. *(2000), Dogmata sceptică:* Contururi ale pirronismului *I 13,* în „Méthexis”, *13,* pp. 81-105.

ID. *(2003), Subiectivitate, antică și modernă: cirenaicii, Sextus și Descartes,* în Miller, Inwood *(2003),* pp. *192-231.*

FLASHAR **H.** (ed.) (*1998), Schiță a istoriei filosofiei. Filosofia antichității,* vol. **II,** 1: *Sofistică, Socrate, Socratici, Matematică, Medicină,* Schwabe, Basel.

FLORIDI **L.** *(2002), Sextus Empiricus: Transmiterea și recuperarea pirronismului,* **OUP,** Oxford.

IBIDEM *(2010), Redescoperirea și influența postumă a scepticismului,* în Bett *(2010),* pp. *267-87.*

FLUCKIGER H. *(1990), Sextus Empiricus. Grundriss derpyrrhonischen Skepsis,* voi. **I:** *Selektiver Kommentar,* Haupt, Bern-Stuttgart.

FREDE (1985) = Galen, *Trei tratate despre natura științei,* traducere de R. Walzer și M. Frede, cu o introducere de M. Frede, Hackett, Indianapolis (ÎN) .

FREDE M *(1987a), Metoda așa-numitei școli metodice de medicină,* în Id. *(1987c),* pp. *261-78.*

IBIDEM (1987b), *Empiriștii antici,* în Frede *(1987c),* pp. *234-60.*

IBIDEM. *(1987c), Eseuri de filosofie antică,* Clarendon Press, Oxford.

ID. (*1990), La teoria de las ideas en Longino,* în „Méthexis”, *3,* pp. 85-98.

IBIDEM *(1999), Epilog,* în Algra *și colab.* (1999), pp. *771-77.*

ID. (2005), *Les Categories dAristote et les Pires de TÉglise giecs,* în Bruun, Corti *{2005'),* pp. *135-n*

IBIDEM *(2009), Syrianus despre Metafizica lui Aristotel* , în Longo *(2009),* pp. *23-56.*

FRITZ **K. VON** *(1925), Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope,* Dietrich (Philologus, Supplementband XVIII, *2),* Leipzig.

FRONTEROTTA **F.,** LESZL **w.** (eds.) *(2005), Eidos - Idea. Platon, Aristotel și tradiția platoniciană,* Academia, Sankt Augustin.

GABRIEL **M.** (2008), Antike *undmoderne Skepsis zur Ein fi hr u ng,* Junius , Hamburg.

GARCIA BALLESTER L. *(1972), Galen,* Guadarrama, Madrid.

GAROFALO *(1991)* = Galen, *Proceduri anatomice, 3* volume, editat de I. Garofalo, BURSIER, Milano.

GAROFALO, **VEGETTI** *(1978)* = Galeno, *Opere scelte,* a cura di I. Garofalo e M. Vegetti , **UTET,** Torino.

GELJON, RUNIA (2013) = Filon din Alexandria, *Despre cultivare,* introducere, traducere și comentariu de AC Geljon, DT Runia, Brill, Leiden-Boston (MA) .

GEORG ES T. (2012), *Apologeții creștini ai secolului al II-lea și relația lor cu filosofia antică - Iustin și Tertulian ca exponenți ai unor orientări fundamentale diferite?,* în „Creștinismul timpuriu”, 3, pp. 321-48.

GEORGES T., ALBRECHT F., FELDMEIER R., unter Mitarbeit von **KADEN M., MARTSCH c.** (Hrsgg.) (2013), *Alexandria,* Mohr Siebeck, Tubingen.

GERSON L. (ed.) (2010), *Istoria filosofiei la Cambridge în antichitatea târzie,* 2 vol., **CUP,** Cambridge.

GHELLINCK J. DE (1930), *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote du rant les conflits trinitaires du Iv' siècle,* în „Revue d'Histoire Ecclésiastique”, 26, PP- 5-42.

GIANNANTONI G. (ed.) (1981), *Scepticismul antic. Lucrările conferinței organizate de Centrul pentru Studiul Gândirii Antice al CNR (Roma, 5-8 noiembrie 1980),* 2 vol., Bibliopolis, Napoli.

ID. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae,* collegit, disposuit, apparatibus notosque instruxit G. Giannantoni, 4 vol., Bibliopolis, Napoli.

GIAVATTO A. (2008), *Interlocutor al lui însuși. Dialectica lui Marcus Aurelius,* Olms, Hildesheim-Zürich.

GIGANTE **M.** (1981), *Scepticism și epicureism. Spre începutul unui discurs istorico-grafic ,* Bibliopolis, Napoli.

IBIDEM (1990), *Câteva clarificări asupra scepticismului și epicureismului,* în Vodke (1990b), pp. 69-83.

GILL **c.** (2006), *Sinele structurat în gândirea elenistică și romană,* **OUP,** Oxford. GILL **C.**, WHITMARSH **T.,** WILKINS **J.** (ed.) (2009), *Galen și lumea cunoașterii,* **CUP,** Cambridge.

GIOVACCHINI J. (2008), *Sextus și Galen în căutarea unei medicine sceptice,* în „Cahiers Philosophiques”, 15, pp. 63-80.

GIRGENTI, RADICE (2002) = Plotino, *Enneadi,* introduzione, traduzione e note a cura di G. Girgenti e R. Radice, Mondadori, Milano.

GLUCKER **J.** (1978), *Antiochus and the Late Academy,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

GOLDSTEIN BR (1997), *Salvarea fenomenelor: Contextul teoriei planetei a lui Ptolemeu,* în „Journal for the History of Astronomy” 28, pp. 1-12.

IBIDEM. (2007), *Ce este nou în* Almagestul lui Ptolemeu?, în „Nuncius”, 20, pp. 261-85.

GOLDSTEIN BR, BOWEN **A. c.** (1991), *Introducerea observațiilor datate și a măsurătorilor precise în astronomia greacă,* în „Arhiva pentru istoria științelor exacte”, 43, pp. 93-132.

ID. *(1999), Rolul observațiilor în teoriile lunare ale lui Ptolemeu,* în Swerdlow *(1999),* pp.

341-56.

GOLITSIS P. (1008), *Les Commentaires de Simplicius et deJean Philopon a la* Physique *d'Aristote. Tradiție și inovație,* de Gruyter, Berlin-New York.

GOULET **R.** *(1989a), Ammonios dit Saccas, sv,* în Goulet (1989b), p. *165-68.*

IBIDEM (ed.) (1989b), *Dicționarul filosofilor antici,* vol. **I, CNRS,** Paris.

ID. (ed.) *(1000), Dicționarul filosofilor antici,* vol. **III, CNRS,** Paris.

ID. (ed.) *(1005), Dicționarul filosofilor antici,* vol. **IV, CNRS,** Paris.

ID. *(1007), Conservarea și transmiterea textelor filosofice grecești,* în D' Ancona *(1007)* , p. *19-61.*

ID. (ed.) (1011a), *Dicționarul filosofilor antici,* vol. **va, CNRS,** Paris.

ID. (ed.) (1011b), *Dicționarul filosofilor antici,* vol. vb, **CNRS,** Paris.

GOULET-CAZÉ M.-O. (1981), *Contextul scolastic al Vieții lui Plotin,* în Brisson *și colab.* (1981), pp. *119-317.*

IBIDEM *(1990), Cinismul în epoca imperială,* în Haase *(1990),* pp. *1710-833.*

ID. *(1991), Le livre* VI *de Diogenes Laërce: analiza structurii sale și reflexiile logice,* în W. Haase *(Htsg), Aufstieg undNiedergangder römischen Welt,* voi. **II,** *36, 6: Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie (Doxographica [forts.fl,* de Gruyter, Berlin-New York, pp. *3880-4049.*

ID. *(1005), Maxime Héron d'Alexandrie,* în Goulet *(1005),* p. *348-63.*

ID. *(1015), Cynisme et christianisme dans l'Antiquité,* Vrin, Paris.

GOULET-CAZÉ M.-O., GOULET **R.** (eds.) *(1993), Cinismul antic și extensiile sale ,* PUF, Paris.

GOURINAT J.-B. *(1005),* Prohairesis *la Epictet: decizie, voință sau persoană morală?,* în „Filosofia antică” 5, pp. *93-134.*

GRAFFIGNA **P.** (a cura di *) (1991), Filone d'Alessandria. La vita contemplativa,* il me - langolo, Genova.

GRAFFIGNA *(1998)* = Filon din Alexandria, *Viața lui Moise,* introducere, traducere și aparatură de P. Graffigna, Rusconi, Milano.

GRASSHOFF G. *(1990), Istoria catalogului stelar al lui Ptolemeu,* Springer, New York-Berlin.

GRIFFIN MJ (1014), Categoriile *lui Aristotel în Imperiul Roman timpuriu,* Clarendon Press, Oxford.

GRIFFIN **MT** (1989), *Filosofie, politică și politicieni la Roma,* în Griffin, Barnes *(1989),* pp. *1-37.*

ID. *(1993), Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion,* în Goulet-Cazé, Goulet *(1993),* pp. *141-58.*

GRIFFIN MT, BARNES J. (eds.) *(1989), Philosophia togata,* vol. **I:** Eseuri *despre filosofie și societatea romană,* Clarendon Press, Oxford.

GRITTI E. *(i.01z), Orientări și școli în neoplatonism,* în Chiaradonna *(i.01z~),* pp. *67-83.*

GROARKE L. *(1990), Scepticismul grec. Tendințe antirealiste în gândirea antică,* McGill-Queen's University Press, Montreal-Buffalo.

GUIDO **R.** *(1993),* Alètheia *și* doxa *în etica „cinică” a împăratului Iulian,* în „Rudiae” 5, pp. 91–108.

GUTHRIE **w. K. c.** *și alții (1957), Cercetări în tradiția platonică,* Fundația Hardt, Geneva.

HAAS cca. *(i. 006), Alexandria în antichitatea târzie. Topografie și conflict social,* Johns Hopkins, Baltimore (MD)-Londra.

HAASE w. (ed.) (1980a), *Ascensiune și declin al lumii romane,* vol. **II,** *i.3,* 1: *Religie (Creștinismul preconstantinian: relația cu statul roman și religia păgână),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) *(1980b), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *i.3, i.: Religie - (Creștinismul preconstantinian: relația cu statul roman și religia păgână),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) (1987a), *Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *36,* 1: *Filosofie , Științe, Tehnologie: Filosofie (Introducere istorică; Platonism),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) (1987b), *Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *36, i.: Filosofie, știință, tehnologie: Filosofie (Platonism [continuare], Aristotelism),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) *(1989), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *36, 3: Filosofie, știință, tehnologie: Filosofie (Stoicism),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) (*1990), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *36, 4: Filosofie , Științe, Tehnologie: Filosofie (Epicureism, Scepticism, Cinism, Orphica, Doxographica),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) (*1992), Ascensiune și decădere a lumii romane,* vol. **II,** *36,* 5: *Filosofie , Științe, Tehnologie: Filosofie (Autori individuali; Doxographica),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) *(1993), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *37,* 1: *Științe (Medicină și biologie),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) (*1994a), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *36, 7: Filosofie (Subiecte sistematice; Tradiții indirecte; Generalități; Addendum),* de Gruyter, Berlin-New York.

ID. (ed.) *(1994b)), Ascensiunea și decăderea lumii romane,* vol. **II,** *37, i.: Științe (Medicină și biologie [continuare]),* de Gruyter, Berlin-New York.

HADAS-LEBEL **M.** *(i.003), Philon d'Alexandrie. A penseur in diaspora,* Fayard, Paris

(Traducere în engleză. *Filon din Alexandria. Un gânditor în diaspora evreiască,* Brill, Leiden Boston, **MA,** 2012.).

HADOT I. (1978), *Problema neoplatonismului alexandrin: Hierocles și Simplicius,* Studii augustiniene, Paris.

ID. (ed.) (1987), *Simplicius. Viața sa, opera sa, supraviețuirea sa,* de Gruyter, Berlin-New York. **HADOT** (1990) = Simplicius, *Comentariu asupra* categoriilor, faza **I:** *Introducere, prima parte (p. 1-9, 3 Kalbfleisch),* trad. comentată sub direcția lui I. Hadot, Brill, Leiden.

HADOT P. (1957), *De lectis non lecta componere (Marius Victorinus, adv. Ar il, 7). Raționamentul teologic și raționamentul juridic,* în „Studia Patristica", 1, p. 2.09-2.0 (rist. în Id., 2.010c, p. 13-2.5).

ID. (1960), *Être, vie, pensée chez Plotin etavant Plotin,* în *Les sources de Plotin,* Fondation Hardt , Vandœuvres-Genève, pp. 107-57 (rest. in Id., 2.010b, pp. 12.7-81).

ID. (1968), *Porphyre et Victorinus,* vol. 2, Études Augustiniennes, Paris.

ID. (1974), *Armonia filozofiilor lui Plotin și Aristotel după Porfirie în Comentariul lui Dexippe asupra* categoriilor, în *Lucrările Conferinței Internaționale despre: Plotin și neoplatonismul în Orient și Occident,* Academia Lyceum, Roma, 31-47 (rist. în Id., 2.010b, pp. 355-82.).

ID. (1981), *Exerciții spirituale și filozofie antică.* Études Augustiniennes, Paris (trad. de A. M. Marietti și A. Taglia, *Exerciții spirituale și filozofie antică,* Einaudi, Torino 2005).

ID. (1987), *Teologie, exegeză, revelație, scriere în filosofia greacă,* în Tar dieu (1987b), pp. 13-34 (ed. în Id., 2.010a, pp. 2.7-58).

ID. (1992.), *Cetatea interioară. Introducere la* gândurile *lui Mare Aurele,* Fayard, Paris (traducere de A. Bori și M. Natali, *Cetatea interioară. Introducere la* seria Condei *ale lui Marco Aurelio,* Viață și gând, Milano 1996).

ID. (1998), *Diviziunile părților filosofiei în antichitate,* în Id. (2.010a), PP- 12.5-58.

ID. (2.010a), *Studies in Ancient Philosophy,* Les Belles Lettres, Paris (1998').

ID. (2.010b), *Plotin, Porfir. Neoplatonic Exudes,* Les Belles Lettres, Paris (1999').

ID. (2.010c), *Exudate de patristică și istoria conceptelor,* Les Belles Lettres, Paris.

HADOT P., SCHUHL P.-M. (ed.) (1971), *Neoplatonism,* **CNRS,** Paris.

HAMILTON RT *și colab.* (1987), *Inscripția* canobică: *Cea mai veche lucrare a lui Ptolemeu,* în Berggren, Goldstein (1987), pp. 55-73.

HAMMERSTAEDT J. (1988), *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus,* Athenäum, Frankfurt am

HANKINSON **RJ** (ed.) (2.008), *The Cambridge Companion to Galen,* **CUP,** Cambridge.

HARDER **R.** (1936), Eine *neue Schrift Plotins,* în „Hermes", 71, pp. 1-10.

HARL **M.** (*1987), Cele trei cărți ale lui Solomon și cele trei părți ale filosofiei din prologul la comentariile la Cântarea* Cântărilor *(de la Origen la Chalnes exegetic grecesc),* în Dummer *(1987),* pp. *2,49-69.*

HATZIMICHALI M. *(2.011), Potamo din Alexandria și apariția eclecticismului în filosofia elenistică târzie,* **CUP,** Cambridge.

ID. *(2.013), Textele lui Platon și Aristotel în secolul I î.Hr.,* în Schofield *(2.013),* PP- ^ *-2.7-*

HEINE R. *(2010), (Origen: Burse în slujba Bisericii,* **OUP,** Oxford. HELMIG **c.** *(2012.), Forme și concepte: Formarea conceptelor în tradiția platonică,* de Gruyter, Berlin.

HENGEL **M.** *(1976), Evrei, greci și barbari: aspecte ale hedenizării iudaismului în epoca precreștină,* **KBW,** Stuttgart (trad. italiană: *Evrei, greci și barbari: aspecte ale hedenizării iudaismului în epoca precreștină,* Paideia, Brescia 1981).

ID. *(2.002.), Septuaginta ca Scriptură creștină: Preistoria sa și problema canonului său,* T&T Clark, Edinburgh-New York.

HENRY, SCHWYZER *(1951-73) = Plotini Opera,* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwy zer, plin. 1-11, Desclee de Brouwer-L'fidition Universelle, Paris-Bruxelles *1951-59;* vol. **III,** Desclee de Brouwer-Brill, Paris-Leiden *1973 (editio maior).*

HENRY, SCHWYZER *(1964-82.) = Plotini Opera,* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwy zer, *3* voil., Clarendon Press, Oxford *(editio minor).*

HENSE **o.** (Hrsg.) *(1905), J. Musonii Rufireliquiae,* Teubner, Leipzig.

HINGE **G.,** KRASILNIKOFF J. A. (ed.) (2009), *Alexandria: Un creuzet cultural și religios,* Aarhus University Press, Aarhus.

HOFFMANN **P.** *(2.012.), A griefanticretien chez Proclus: lignorance en teologie,* în Perrot (2.012.), pp. *161-97.*

HOISTAD R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King, Studii on the Conception of Man,* Bloms Boktryckeri, Lund-Uppsala.

CORN **c.,** MULLER **J., SODERJ.** (Hrsg.) (2.009), *Platon Handbuch,* Metzler, Stuttgart - Weimar.

HORNSBY **HM** *(1933), Cinismul lui Peregrinus Proteus,* în „Hermathena”, 48, pp. 65-84 (ed. în Billerbeck, *1991,* pp. *167-91).*

CASA **D.** K. (1980), *Viața lui Sextus Empiricus,* în „The Classical Quarterly”, *74,* pp. *22, 7-38.*

HUBY **P.,** NEAL **G.** (ed.) (1989), *Criteriul adevărului: Eseuri scrise în onoarea lui George Kerferd, împreună cu un text și o traducere (cu adnotări) ale lucrării lui Ptolemeu* Despre Kriterion și Hegemonikon, Liverpool University Press, Liverpool.

INWOOD B. (1984), *Hierocles: Teorie și argument în secolul al II-lea* ***D.HR.,*** în „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, *2.,* pp. 151-83.

ID. *(2.005), Citindu-l pe Seneca: filosofia stoică la Roma,* **OUP,** Oxford-New York.

IOLI **R.** (**2003**) **,** AF.QFH *and Related Concepts in Sextus Empiricus,* în „Siculorum Gymnasium”, ns **56,** pp. **401-28.**

IOPPOLO AM (**2009**) **,** *La testimonanza di Sesto Empirico Sull'Accademia sceptica,* Bibliopolis, Napoli.

JANACEK K. (**1948**) **,** *Prolegomene lui Sextus Empiricus,* Universitatea Nakladem Palackého , Olomouc.

ID. (**1963**) **,** *Principala lucrare a lui Sextus Empiricus păstrată sub formă de tors?,* în „Philologus”, **107,** pp. **271-7** (recensit în Id., **2008,** pp. **124-31**) **.**

ID. (**1972**) **,** *Sextus Empiricus' Skeptical Methods,* Università Karlova, Praga.

ID. (**1977**), Hai parakeimenai (se. tèi skepsei) philosophiai. *Comentarii la Sextus Em - piricus,* PH **I** *210-241,* în „Philologus” **12.1,** pp. **90-4** (rist. in Id., **2008,** pp. **225-31**) **.**

ID. (**2008**) **,** *Studii despre Sextus Empiricus, Diogenes Laertius și scepticismul pirronic,* ed. de J. Janda și F. Karfik, de Gruyter, Berlin-New York.

JONES A. (**2006**) **,** *Observațiile planetare antice ale lui Ptolemeu,* în „Analele științei”, **63,** pp. i. **55-90.**

ID. (**2008**) **,** *Ptolemeu (sau Claudius Ptolemaeus), sv,* în *Noul Dicționar de Biografie Științifică ,* Thomson-Gale, Farmington Hills, vol. **VI,** pp. **173-8.**

ID. (ed.) (**2010**), *Ptolemeu în perspectivă: utilizare și critică a operei sale din antichitate până în secolul al XIX-lea,* Springer, New York-Berlin.

JONES A., DUKE **D. w.** (**2005**) **,** *Mișcările medii planetare ale lui Ptolemeu revizuite,* în „ Centaurus”, **47,** pp. **2.2.6-35.**

JONES **C. P.** (**1978**) **,** *Lumea romană a lui Dio Chrysostom,* Harvard University Press, Cambridge (MA)-Londra.

JOUANNA J. (**2009** *), Medicină și filozofie: la data lui Sextus Empiricus și cea a lui Diogenes Laërtius în lumina Corpusgalenicului,* în „Revue des Études Grecques”, **122,** pp. **359-90.**

JUNGKUNTZ RP (**1962**) **,** *Aprobarea creștină a epicureismului,* în „Istoria Bisericii”, **31,** pp. **279-93.**

JURSS F., MÜLLER **R., SCHMIDT EG** (ed.) (**1988**) **,** *Atomiștii greci. Texte și comentarii despre gândirea materialistă în antichitate,* Reclam, Leipzig.

KAHLOS M. (**2007** *), Dezbatere și dialog. Culturi creștine și păgâne (cca. 380-430),* Ashgate, Aldershot.

KAMESAR A. (ed.) (**2009**) **,** *The Cambridge Companion to Philo,* **CUP,** Cambridge.

KARAMA NOLIS G. (**2004**) *, Porfiriu: Primul comentator platonician al lui Aristotel,* în

Adamson, Baltussen, Stone (**2004**) , pp. **97-120.**

ID. (**2006**) , *Platon și Aristotel de acord? Platonicienii despre Aristotel, de la Antioh la Porfirie,* **OUP,** Oxford.

KARAMANOLIS G., SHEPPARD **A.** (ed.) (**2007**) , *Studii asupra porfirului,* Institutul de Studii Clasice (BICS Suppl. **98**) , Londra.

KARFIK F. (2.014), *Părţi din Plotinul lui Soulin,* în Corcilius, Perler (2.014), pp. *107-48.* **KENNY A.** (2.005), *Categoriile printre Părinții latini ai Bisericii,* în Bruun, Corti (2.005), PP- 12.1-33-

KINDSTRAND **JF** (1980), *Demetrius Cinicul,* în „Philologus" 12.4, pp. *83-98.* **KNIPE s.** (2.012.), *Filosofia, religione, teurgia,* în Chiaradonna (2.012.), pp. 2.53-72. **KOCH H.** (1932.), *Pronoia și Paideusis. Studii despre Origen și relația sa cu platonismul,* de Gruyter, Berlin-Leipzig.

Kollesch J., NICKEL **D.** (ed.) (1993), *Galen și moștenirea elenistică. Lucrările celui de-al IV-lea Simpozion Internațional Galen,* Steiner, Stuttgart.

KRAUS REGGIANI (1979) = Filone Alessandrino, *De opificio mundi, De Abrahamo, DeJoseph),* analiză critică, texte traduse și comentate de C. Kraus Reggia ni, Ateneo & Bizzarri, Roma.

KUDLIEN F., DURLING RJ (ed.) (1991), *Metoda de vindecare a lui Galen: Lucrările Simpozionului Galen din 1982,* Brill, Leiden.

KUHN (182.1-33) = *Claudii Galeni opera omnia,* hrsg. de CG Kitchen, 2.2. vol., Cno-bloch, Leipzig (ed. Olms, Hildesheim 1965).

KUPREEVA I. (2010), *Hemistius,* în Gerson (2010), pp. 397-416.

LAMARCHE P. (1984), *La Septante,* în Mondésert (1984), p. *19-35.*

LAMMERT F. (*1919), O nouă sursă pentru filosofia stoicismului mediu I,* în „ Wiener Studien" 41, pp. 113-2.1.

ID. (192.0-2.1 *), O nouă sursă pentru filosofia stoicului mediu 11,* în „Wiener Studien", 42., pp. 36-46.

LAPINI w . , MALUSA **L., MAURO L.** (a cura di) (2.009) > *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Maria Battegazzore,* Brigati, Genova.

SALA **R.** (2.005), *Die Züge des Skeptikers. Caracterul dialectic al operei lui Sextus Empiricus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

LAURSEN J. c. (*1992), Politica scepticismului la antici, Montaigne, Hume și Kant,* Brill, Leiden-New York-Köln.

ID. (2.004), *Da, scepticii pot trăi în scepticismul lor și pot face față tiraniei la fel ca oricine,* în Popkin, Maia Neto (2.004), pp. 2.01-34.

LEANZA p. (1974), *Clasificarea cărţilor solomonice și reflecțiile lor asupra problemei relației dintre Biblie și științele seculare, din (Originii la scriitorii medievali,* în „Augustinianum", 14, pp. 651-66.

LEVIEILS x. (2.007), *Contra Christianos. Critica socială și religioasă a creștinismului de la origini până la Conciliul de la Niceea (45-325),* de Gruyter, Berlin-New York.

LÉVY c. (ed.) (*1998), Filon din Alexandria și limbajul filosofiei,* Brepols, Turnhout .

ID. (ed.) (2.011), *Aristotelismul, părinte sărac al gândirii filoniene?,* în Bénatouïl, Maffi, Trabattoni (2.011), p. 17-33.

LÉVY c., PERNOT **L.** (ed.) (1997), *Afirmarea evidentului. Filosofie și retorică antice,*

L'Harmattan, Paris.

LEWY Y. (1978), *Oracole caldeene și teurgie: misticism, magie și platonism în Imperiul Roman târziu,* ediție nouă de M. Tardieu, Études Augustiniennes, Paris (IFAO, Il Cairo 1956).

LILLA **s.** (1971), *Clement din Alexandria. Un studiu asupra platonismului și gnosticismului creştin ,* **OUP,** Oxford.

LINGUITI A. (1990), *L'ultimoplatonismogreco,* Olschki, Firenze.

LINGUITI (1995) = *Commentarium in Platonis* Parmenidem, editie, traducere si comentariu de A. Linguiti, in *Corpus deipapirifilosoficigreci e latini,* vol. **III:** *Comentarii ,* Olschki, Florența, p. 63-zoz.

ID. (zooi), *Fericirea sufletului necoborât,* în Brancacci (zooib), pp. Z13-36.

ID. (zoo7) **,** *Materia corpurilor: despre pseudohilomorfismul plotinian,* în „Quaestio", 7, pp. IO5-ZZ.

ID. (zoiz), *Primul principiu,* în Chiaradonna (zoiz), pp. 193-ziz.

LLOYD GER (i978), *Salvarea aparențelor,* în „The Classical Quarterly" 18, pp. 20-22.

LLOYD GER, SCHIMBARE **G., VEGETTI M.** (în grija) (grădini zoologice), *Istoria științei,* voi. **I:** *Știința antică,* Institutul Enciclopediei Italiene, Roma.

LOHR w. A. (zoio), *Creştinismul ca filozofie: probleme și perspective ale unui proiect intelectual antic,* în „Vigiliae Christianae" 64, pp. i6o-88.

LONG AA Q989), *Ptolemeu* Despre criteriu: *o epistemologie pentru omul de știință practicant,* în Huby, Neal Q989), pp. i5i-78 (și în Dillon, Long, i988, pp. i76-207).

ID. (zooz), *Epictet: Un ghid stoic și socratic al vieții,* **OUP,** Oxford-New York.

ID. (zoo6), *De la Epicur la Epictet: Studii de filosofie elenistică și romană,* **OUP,** Oxford-New York.

LONGO A. (ed.) (zoo9), *Syrianus et la Métaphysique de l'antiquité tardive,* Bibliopolis, Napoli.

ID. (zoio), *Plutarh din Atena,* în Gerson (zoio), pp. 608-15.

LOPEZ FÉREZ **JA** (ed.) (i99i), *Galeno: work, thought and influence (Coloquio international celebrat in Madrid, 22-25 de Marzo de 1988),* Universidad Nacional de Educación a Distance, Madrid.

LUNA (i990) = Simplicius, *Comentariu la* Categorii, fază. **III:** *Preambul la* Categorii. *Comentariu la primul capitol din* Categorii *(pp. 21-40, Kal bfleisch),* ed. de C. Luna, Brill, Leiden.

ID. (zooia), *Syrianus în tradiția exegetică a* Metafizicii *lui Aristotel ,* Brill, Leiden.

LUNA (zooib) = Simplicius, *Comentariu la* Categoriile *lui Aristotel : capitolele 2-4,* traducere de P. Hoffmann, comentariu de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris.

ID. (2.001c), *Review of R. Thiel,* Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Atena, în „Mnemosyne" 54, pp. 482.-504.

ID. *(2.007), Aspectul și transmiterea textuală a comentariului lui Syrianus la Metafizică,* în D'Ancona *(2.007),* pp. 12.1-33.

MACHUCA D. *(2.008), Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy,* în „Freiburger Zeitschrift for Philosophie und lheologie”, 55, pp. 2.8-63.

ID. *(2.009), Capacitatea de a convinge argumentativ în pirronismul antic,* în „Methexis” 2.2., pp. 101-2.6.

ID. (2.013), *Critica criteriului epicurean al adevărului în Sextus Empiricus: un scepticism față de lumea exterioară,* în Marchand, Verde (2.013), pp. *105-2.7.*

MADEC G. (1999), *Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustine,* în „Documente și studii asupra tradiției filosofice medievale”, 10, pp. 109-2.9.

MAGEE B. *(2.010), Boethius,* în Gerson *(2.010*), pp. 788-812.

MAGRIS A. (1997), Logica *gândirii gnostice,* Morcelliana, Brescia.

ID. (2004), *Filosofia greacă și formarea identității creștine,* în „Analele istoriei exegezei”, *2.1,* pp. 59-107.

MAJERCIK (1989) = Julianus, leurgul, *Oracolele caldeene,* text, traducere și comentariu de R. Majercik, Brill, Leiden.

MALHERBE **AJ** (*1977), Epistolele cinice. O ediție de studiu,* Scholars Press („Societatea de literatură biblică. Surse pentru studii biblice”), Missoula (MT).

MANNING **c. E.** (1994), *Filosofie școlară și filosofie populară în Imperiul Roman ,* în Haase (1994a), pp. 4995-502.6.

MÄNNLEIN-ROBERT **I.** *(2001), Longinus. Filolog și filozof. O interpretare a dovezilor existente,* Saur, Munchen-Leipzig.

MANSFELD **J.** (1994), *Prolegomena: Întrebări care trebuie rezolvate înainte de studiul unui autor sau al unui text,* Brill, Leiden.

MANULI P. (1981), *Claudio Tolomeo. Criteriul și principiul,* în „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, 36, p. 64-88.

MANULI P., VEGETTI M. (ed.) (1988), *Lucrările psihologice ale lui Galen. Lucrările celui de-al treilea Colocviu Galenic Internațional: Pavia, 10-12 septembrie 1986,* Bibliopolis, Napoli.

MARCHAND **s.**, VERDE **F.** (eds.) (2.013), *Épicurisme et Scepticisme,* Sapienza Università Editrice, Roma.

MARCONE A. (ed.) *(2015), Împăratul Iulian: realitate, înstrăinare și reprezentare ,* Le Monnier, Florența.

MARJANEN A., LUOMANEN P. (eds.) (2.005), *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”,* Brill, Leiden.

MARTONE c. (2.008), *Iudaismul antic (538 î.Hr. - 70 d.Hr.),* Carocci, Roma.

MAZZARELLI (*1984)* - Filon din Alexandria, *Originile răului, Heruvimii, Jertfele lui Abel și Cain, Cei răi tind să-i copleșească pe cei buni, Posteritatea lui Cain , Uriașii, Imuabilitatea lui Dumnezeu,* traducere de C. Mazzarelli, introducere, prefețe, note și aparat de R. Radice, Rusconi, Milano.

MCDOWELL J. (1998a), *Gândirea singulară și întinderea spațiului biner,* în Id. (1998b), pp. *2.2.8-59.*

IBIDEM. (1998b), *Semnificație, cunoaștere și realitate,* Harvard University Press, - Cambridge (MA) **.**

MEIJERING EP (*1974), Cum au platonizat creștinii? Despre trasarea graniței dintre - platonism, Crezul bisericesc și teologia patristică,* în „Vigiliae Christianae", 2.8, pp. 15-2.8.

MENN s. *(2.001), Longinus despre Plotin,* în „Dionysius" *19,* pp. *113-2.3.*

ID. *(2.012.), Auto-mișcare și reflecție: Hermias și Proclus despre armonia lui Platon și Aristotel despre suflet,* în Wilberding, Horn *(2.012.),* pp. *44-67.*

MERCIER **C.** (ed.) (*1979), Operele lui Filon din Alexandria,* vol. **xxxiva:** *Întrebări și soluții în Geneza I și II și versiunea Armeniaca,* Cerf, Paris.

ID. (ed.) (1984), *Operele lui Filon din Alexandria,* vol. xxxivb: *Întrebări și soluții în Geneza III-IV-V-VI și versiunea Armeniaca,* Cerf Paris.

MEREDITH **A.** (1980), *Porfiriu și Iulian împotriva creștinilor,* în Haase (1980b), PP- *U19-49.*

MI-KYOUNG LEE (ed.) (2014), *Strategii ale argumentării: Eseuri despre epistemul antic , etică și logică,* **OUP,** Oxford.

MILLER **J., INWOOD B.** (ed.) *(2003), Filosofie elenistică și modernă timpurie,* **CUP,** Cambridge.

MOLES **J.** *(1978), Cariera și convertirea lui Dio Chrysostom,* în „Jurnalul de Studii Elenice", *98,* pp. *100-179-1*

ID. (*1983), Honestius quam ambitiosius. O explorare a atitudinii cinicului față de - corupția morală la semenii săi,* în „Journal of Hellenic Studies", *103,* pp. 107-101. *103-2.3.*

ID. *(2.000), Charidemus al lui Dionie,* în Swain (2.000), pp. *187-2.10.*

MONARH **CASTAGNO A.** (a curator) *(2.000), Origen. Dicţionar. Cultura, ilpensiero, operează,* Città Nuova, Roma.

MONDÉSERT **c.** (ed.) (1984), *Le monde grec ancien et la Bible,* Beauchesne, Paris.

MOORE E., TURNER **J.D.** *(2.010), Gnosticism,* în Gerson *(2.010),* pp. *174-96.* MORAUX **P.** *(1973), Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexan der von Aphrodisias,* voi. **I:** *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.,* de Gruyter, Berlin-New York (it. trad. de S. Tognoli, *L'aristotelismopresso igreci,* vol. **I,** Vita e Pensiero, Milano *2.000)* .

ID. (1984), *Der Aristotelismus bei den Giechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* voi. **II:** *DerAristotelismus im I. undII. etc.n. Chr.,* de Gruyter, Berlin-

New York (trad. de S. Tognoli şi V. Cicero, *L'aristotelismo presso igreci,* vol. 11/1 e 11/ *2.,* Vita e Pensiero, Milan *i.ooo).*

ID. *(1001), Der Aristotelismus bei den Giechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* voi. **III:** *Alexander von Aphrodisias,* de Gruyter, Berlin-New York.

MORESCHINI *(1003)* = Giamblico, *Misterele egiptenilor,* introducere, traducere și note editate de C. Moreschini, Rizzoli, Milano.

MORLET s. (ed.) *(1011), tratatul lui Porfirie împotriva creştinilor. Un sediu de cercetare , noi întrebări,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris.

MUDRY P., PIGEAUD J. (eds.) *(1991), Les Ecoles medicales a Rome,* Droz, Genève.

MUSELER **E.** (1994), *Die Kynikerbriefe,* voi. 1: *Die Überlieferung;* vol. **2.:** *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung,* Schoningh, Paderborn.

NAPOLI **v.** (i.008) Epékeina tou enós. *Principiul total inefabil dintre dialectică și exegeză în Damascius,* CUECM-Officina di studi medievali, Catania-Palermo.

NARBONNE J.-M. *(1011)* , *Plotin în dialog cu gnosticii,* Brill, Leiden.

NARCY M., REBILLARD **E.** (eds.) (i.004), *Hellénisme et christianisme,* Presses Univer - sitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

NATALI *(1009)* = Alexandru din Afrodisia, // *Destin. Tratat despre destin și ceea ce depinde de noi. Dedicat împăraților,* a doua ediție revizuită, editată de C. Na tali, tradusă de C. Natali și E. Tetamo, Academia, Sankt Augustin.

NATORP P. (1884), *Cercetări asupra istoriei problemei cunoașterii în antichitate. Protagoras, Democrit, Epicur și scepticismul,* Hertz, Berlin (editura Olms, - Hildesheim *1965).*

NESCHKE A. (ed.) *(1010), Argumenta in dialogos Platonis,* vol. **I:** *Interpretarea lui Platon și hermeneutica sa din antichitate până la începutul secolului al XIX -lea,* Schwabe, Basel-Stuttgart.

NESSELRATH **H.-G.** (1998), *Lucien et le Cynisme,* în „L'Antiquité Classique", *67,* PP- *1i.i-35.*

NETZ **R., NOEL w., TCHERNETSKA N., WILSON N.** (eds.) (i.011), *„Arhimede - Palpest",* vol. **I:** *Catalog și comentarii;* vol. **II:** *Imagini și transcrieri,* **CUP,** Cambridge.

NEUGEBAUER **o.** *(1975), O istorie a astronomiei matematice antice,* Springer, Berlin-New York.

NEWTON **RR** (*1977)* , *Crima lui Claudius Ptolemeu,* Johns Hopkins, Baltimore (MD)-Londra.

NIKIPROWETZKY v. (*1977)* , *Comentariul lui Filon din Alexandria la Scriptură,* Brill, Leiden.

IBIDEM *(1996), Etudesphiloniennes*, Cerf. Paris.

NUTTON **v.** (ed.) (1981), *Galen: Probleme și perspective: o colecție de lucrări prezentate*

la Conferința de la Cambridge din 1979, Institutul Wellcome, Londra.

O'Brien D. *(1999)* , *Materia la Plotin: originea, natura sa,* în „Phronesis”, *44,* PP *-45-71.*

O'MEARA DJ (1989), *Pitagora reînviat: Matematică și filosofie în antichitatea târzie,* Clarendon Press, Oxford.

IBIDEM *(2.003), Platonopolis: Filosofia politică platonică în antichitatea târzie,* Clarendon Press, Oxford.

ID. (2.004 [2]), *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, Academic Press-Cerf Fribourg - Paris.

OPSOMERJ. (1998), *În căutarea adevărului: tendințe academice în platonismul mediu,* **KVAB,** Bruxelles.

ID. *(2.009)* , *Integrarea fizicii aristotelice într-un context neoplatonic: Proclus despre mișcări și divizibilitate,* în Chiaradonna, Trabattoni *(2.009*), pp. *189-2.30.*

ID. *(2.010), Olympiodor,* în Gerson *(2.010),* pp. *697-710.*

OPSOMER, OȚEL *(2.003)* = Proclus, *Despre existența lui Eviis,* traducere și ed. de J. Opsomer și C. Steel, Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. *(2.012.) Proclus: Zece probleme privind Providența,* Bristol Classical Press, Londra .

PAGANINI G. *(2.007)* , *Montaigne, Sanches și cunoașterea prin fenomene. Utilizări moderne ale unei paradigme antice,* în De Caro, Spinelli *(2.007),* pp. *67-82.*

IBIDEM (2.008), *Scepticism. Dezbaterea modernă asupra scepticismului,* Vrin, Paris.

PAQ,.UET L. (1988), *Cinicii greci. Fragmente și mărturii,* ediție nouă revizuită , corectată și adăugită, The University Press of Ottawa, Ottawa.

PATTERSON PA *(2.012.), Visions of Christ: TheAnthropomorphite Controversy ofeÿÿ CE,* Mohr Siebeck, Tubingen.

PAULSEN DL (*1990), Credința creștinismului timpuriu asupra unei zeități corporale: Origen și Augustin ca martori reticenți,* în „The Harvard Theological Review”, *83,* pp. *105-16.*

PEDERSEN **o., JONES** A. *(2.0101), O trecere în revistă a Almagestului lui Ptolemeu* : *cu adnotări și un nou comentariu de AJ,* Springer, Berlin-New York.

PELLEGRIN *(1997)* = Sextus Empiricus, *Esquissespyrrhoniens,* traducere de P. Pel legrin, Seuil, Paris.

PERILLI L. *(2004), Menodot din Nicomedia. Contribuție la o istorie galeniană a medicinei empirice,* Saur, Leipzig.

PERIN **C.** *(2.010), Scepticism și credință,* în Bett *(2.010*), pp. *145-64.*

PERLER D. *(2.005), A existat o „criză pironiană” în filosofia modernă timpurie? O notă critică asupra lui Richard H. Popkin,* în „Archiv for Geschichte der Philosophie”, *86,* pp. *2.09-2.0.*

PERRONE L. (editat de) (1998), *Discursuri despre adevăr. Păgânism, iudaism și creștinism în comparație în* Contra Celsus de Origen . *Lucrările celei de-a 11-a*

Conferințe a Grupului Italian de Cercetare despre „Origen și tradiția alexandrinară”, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

PERROT **A.** (ed.) (*2012) , Creştinii şi thelénismul: identități religioase și cultura greacă în antichitatea târzie,* Éditions Rue d'Ulm, Paris.

PERRY **B.E.** (*1964) , Secundus , filosoful tăcut,* Cornell University Press, Ithaca (NY) **.**

PIGEAUD **J.** (*1991) , Fundamentele metodismului,* în Mudry, Pigeaud (*1991) ,* pp. *7-*

50. PINES **S.** (*1987) , Câteva concepții metafizice distincte în comentariul lui Themistius la*

Cartea Lambda și locul lor în istoria gândirii, în Wiesner (*1987) ,* pp. *177-1*

POPKIN **R.** (*1960), The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* Van Gorcum, Assen.

ID. (19791), *Istoria scepticismului de la Erasmus la Spinoza,* University of California Press, Berkeley (CA) (ediție rev. și extinsă a lucrării Id., *1960) .*

ID. (*2.003) , Istoria scepticismului de la Savonarola la Bayle,* **OUP,** Oxford.

POPKIN **R., MAIA NETO J.** (ed.) (2004) *, Scepticismul în gândirea renascentistă și postrenascentistă : Noi interpretări,* Humanity Books, Amherst (NY) **.**

POUDERON B., DORÉ **J.** (sub conducerea) (*1998) , Apologeții creștini și cultura greacă,* Beauchesne, Paris.

PRAECHTER **K.** (1910) *, Direcții și școli în neoplatonism,* în *Genethliakon pentru Carl Robert,* Weidmann, Berlin, pp. *105-56* (ed. în Id., *1973,* pp. *165-2.16) .*

ID. (*1912.) , Relații creștin-neoplatonice,* în „Byzantinische Zeitschrift” *2.1,* pp. *1-2.7* (rist. în Id., *1973,* pp. *138-64) .*

ID. (*192.2.) , Nikostratos der Platoniker,* în „Hermes”, *57,* p. *481-517* (rest. în Id., *1973,* p. *101-37) .*

ID. (*1973) , Kleine Schriften,* Olms, Hildesheim.

PRETI **G.** (*1974) , Scepticismul și problema cunoașterii,* în „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, *2.9,* pp. *3-31,12.3-43, 2.43-63.*

ROOT **R.** (*1989*), *Platonism și creaționism în Filon din Alexandria,* Vita e Pensiero, Milano.

RĂDĂCINĂ (2.005) = Filon din Alexandria, *Toate tratatele comentariului alegoric la Biblie,* editate de R. Radice, Bompiani, Milano.

RĂDĂCINĂ **R., BOMBACIGNO R.** (*2.007*), *Plotinus: Lexicon (II),* Biblia, Milano.

ROOT **R., RUNIA DT** (1988) , *Filon din Alexandria: o bibliografie adnotată, 1937-1986,* Brill, Leiden.

RAFFA **M.** (editat de) (*2002.) , Știința armonică a lui Claudius Ptolemeu,* A. Sfameni, Messina.

RAMELLI I. (2005), *Urme de alpinism în* Peregrino *lui Lucian ?,* în „Aevum", 79, PP-79-94.

ID. (ed.) (2008), *Stoicii romani minori,* texte grecești și latine față în față, Bompiani, Milano.

RAMELLI, KONSTAN (2009) = Hierocles Stoicul, *Elemente de etică, fragmente și extrase,* ed. de I. Ramelli, trad. de D. Konstan, Societatea de Literatură Biblică , Atlanta.

RASHED M. (2007) , *Esențialism. Alexandru al Afrodisiei între logică, fizică și cosmologie,* de Gruyter, Berlin-New York.

RASHED (2011) = Alexander of Aphrodisias, *Lost Commentary on the* Physics *of Iristotel (Cartile IV-VI). The Byzantine scholia,* editie, traducere si comentariu de M. Rashed, de Gruyter, Berlin-New York.

IBIDEM (2.013), *Ontologia aristotelică a lui Boethus,* în Schofield (2013), pp. 53-77.

RASIMUS T., ENGBERG-PEDERSEN T., DUNDERBERG I. (eds.) (2010), *Stoicismul în creştinismul timpuriu,* Hendrickson, Peabody (MA).

REMES P. (2007) , *Plotin despre sine. Filosofia lui „1#",* CUP, Cambridge.

REMES P., SLAVEVA-GRIFFIN s. (eds.) (2014), *Manualul Routledge de neoplatonism,* Routledge, Londra.

REYDAMS-SCHILS G. **J.** (1999), *Demiurg și Providență: Interpretări stoice și platonice ale Timeului de Platon* , Brepols, Turnhout.

ID. (2005), *Stoicii romani. Sinele, responsabilitatea și afecțiunea,* University of Chicago Press, Chicago (IL).

RIEDWEG **c.** (2005), *Porphyrios über Christus und die Christen:* De philosophia ex oraculis haurienda *und* Adversus Christianos *im Vergleich,* în L' *apologétique chré-tiennegréco-latine a l'époqueprénicéene,* Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, pp . 151-2-9819 **.**

RILEY M. (1988), *Știință și tradiție în* Tetrabiblos, în „Proceedings of the American Philosophical Society", 132, pp. 67-84.

RINALDI- G. (1997-98) , *Biblia păgânilor,* voi., Dehoniane, Bologna.

ID. (2011), *Reducerea la o minoritate. Reflecții asupra unor căi ale păgânilor în Imperiul creștin,* în Zambarbieri, Otranto (2011), pp. 135-87.

RUGGIERO F. (:z.oo:z.), *Nebunia creştinilor. Reacția păgână la creştinism în secolele I-V,* Città Nuova, Roma.

RUNIA DT (1986), *Filon din Alexandria și* Timeu *al lui Platon,* Brill, Leiden.

ID. (1989) , *Festugière Revisited: Aristotel in the Greek Patres,* in „Vigiliae Christianae", 43, pp. 1-34.

ID. (1993), *Filon în literatura creştină timpurie,* Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis (trad. it. de R. Radice, *Filon din Alexandria în literatura creştină timpurie. Un studiu de ansamblu,* Vita e Pensiero, Milano 1999).

RUNIA *(2.001)* = Filon din Alexandria, *Despre crearea Cosmosului după Moise,* introducere, traducere și comentariu de David T. Runia, Brill, Leiden-Boston-Köln.

ID. *(2.012.), Philo of Alexandria: O bibliografie adnotată, 1997-2006 cu addenda pentru 1987-1996,* în colaborare cu Proiectul Internațional de Filo-Bibliografie, Brill, Leiden.

RUNIA DT, KEIZER HM (2.000) , *Philo of Alexandria: O bibliografie adnotată, 1987-1996,* în colaborare cu Proiectul Internațional de Filo-Bibliografie, Brill, Leiden-Boston (**MA**) -Köln.

SAFFREY HD (1981), *Teurgia ca pătrundere a elementelor extraraționale în filosofia greacă târzie,* în Rațiune *științifică și extraștiințifică . Referință și text al celui de-al 4-lea Simpozion Internațional Umanist 1978,* Etaireia Antropologică Elenă, Atena, pp. *153-69* (citat în Id., *1990,* pp. *33-49)* .

ID. (1984), *Aluzii anti-creștine în Proclus, Diadochos-Platonist,* în „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, 68, pp. *169-82.* (rist. în Id., *1990,* p. 2.01-11).

ID. *(1987), Cum l-ar considera Syrianus, maestrul școlii neoplatonice din Atena, pe Aristotel?,* în Wiesner (1985-87) , pp. *2.05-14* (rist. în Id., *1990,* pp. *131-40)* **.**

IBIDEM (*1990), Cercetări asupra neoplatonismului după Plotin,* Vrin, Paris.

ID. *(1992.), De ce l-a editat Porfiriu pe Plotin? Răspuns provizoriu,* în Brisson *și colab. (1992.),* pp. *31-64* (rist. în Id., *2.ooo,* pp. *3-48).*

ID. *(2.000), Neoplatonismul după Plotin,* Vrin, Paris.

SAFFREY, SEGONDS *(2.001)* = Marinus, *Proclus sau Surlebonheur,* text stabilit, tradus și adnotat de HD Saffrey și AP Segonds cu colaborarea lui C. Luna, Les Belles Lettres, Paris.

SAFFREY, SEGUNDONDS *(2.012.)* = Porfir, *Scrisoare către Anebon Egipteanul,* text stabilit, tradus și comentat de HD Saffrey și AP Segonds, Les Belles Lettres, Paris.

SAFFREY, SEGONDS (2.014) = Iamblichus, *Răspuns la Porfir (De mysteriis),* text stabilit și adnotat de HD Saffrey și AP Segonds, cu colaborarea lui A. Lecerf. Les Belles Lettres, Paris.

SAFFREY, WESTERINK (1968) = Proclus, *„Teologia platonică”,* vol. **I,** text stabilit și tradus de HD Saffrey și LG Westerink, Les Belles Lettres, Paris.

ROOMS R. (ed.) *(2005), Metafizică, suflet și etică în „Jought” antic: „Jhemes din opera lui Richard Sorabji”,* Clarendon Press, Oxford.

SCHIEFSKY DL. (2.014), *„Epistemologia lucrării* Despre criteriu de Ptolemeu”, în Mi-Kyoung Lee *(2.014),* pp. *301-31.*

SCHMIDT K. M. (2.003a), *Scrisorile cinice pseudoepigrafice,* în Schmidt (2.003b), pp. *119-54.*

ID. (1003b), *Avertisment și amintire în masca. Epistolografie, retorică și narațiune a epistolelor pseudo-epigrafice ale lui Petru,* Herder, Freiburg iB

SCHOFIELD **M.** (ed.) *(Z013), Aristotel, Platon și pitagorismul în secolul I î.Hr.: Noi direcții pentru filosofie,* **CUP,** Cambridge.

SCHRAMM M. (2008), *Gândirea divină și umană la Themistius,* în „Rheinisches Museum für Philologie", 151, pp. 181-221.

SCHRENK **LP** (ed.) (1994), *Aristotel în antichitatea târzie,* The Catholic University of America Press, Washington **DC.**

SCHÄTZER **HR** (ed.) (1983), *Ammonios Sakkas, profesorul lui Plotin,* Westdeutscher - Verlag, Opladen.

SCOTT CAULLEY T., LICHTENBERGER **H.** (ed.) *(z011), Septuaginta și creștinătatea timpurie, Mohr Siebeck* , Tübingen.

SEDLEY DN *(1996), Epistemologia lui Alcinous,* în Algra, van der Horst, Runia *(1996),* pp. 100-1 *300-I'l.*

ID. (*1997)* , Auctoritas-ul *lui Platon și renașterea tradiției comentariului,* în Barnes, Griffin *(1997),* pp. 101-111. *110-Z9.*

ID. *(Z003), Filodemus și descentralizarea filosofiei,* în „Cronache Ercolanesi", *33,* pp. *31-41.*

SEGONDS AP, STEEL **C.** (eds.) *(zooo), Proclus și teologia platonică. Lucrările Conferinței Internaționale de la Louvain (13-16 mai 1995) în onoarea lui HD Sajfrey și LG Westerink,* Leuven University Press-Les Belles Lettres, Leuven-Paris.

SHARPLES (1983) = Alexandru din Afrodisia, *Despre soartă: text, traducere și - comentariu,* ed. de RW Sharples, Duckworth, Londra.

SHARPLES *(1994)* = Alexandru din Afrodisia, *Quaestiones 2.16-3.15,* ed. de RW Sharples, Duckworth, Londra.

SHARPLES R. **W.** *(-z.010), Filosofia peripatetică 200 î.Hr. până în 200* ***D.HR*** *.: O introducere și o colecție de surse în traducere,* **CUP,** Cambridge.

SHARPLES R. **W.,** SHEPPARD A. (eds.) *(1003), Abordări antice ale Timeului lui Platon* , Institutul de Studii Clasice (BICS Suppl. 78), Londra.

SIHVOLA J. (ed.) *(zooo), Scepticismul antic și tradiția sceptică,* Societatea Filosofică din Finlanda („Acta Philosophica Fennica", *66),* Helsinki.

SINISCALCO P. *(Z009), Drumul lui Hristos în Imperiul Roman. Ediție nouă extinsă,* Laterza, Roma-Bari.

SLEEMAN JH, POLLET **G.** (1980), *Lexicon Plotinianum,* Leuven University Press Brill, Leuven-Leiden.

SMITH A. (ed.) *(1993), Porphyriiphilosophifragmenta,* Teubner, Stuttgart-Leipzig.

SMITH MA (ed.) *(1996), Teoria percepției vizuale a lui Ptolemeu: o traducere în engleză*

a opticii, *cu introducere și comentarii,* Societatea Filosofică Americană, Philadelphia (PA) .

SOETARD M. *(1993), Valori în stoicism. De la portic până în zilele noastre,* texte culese în omagiu adus lui Michel Spanneut, Presses Universitaires de Lille, Lille.

SOLOMON *(2.ooo)* = Armonicele *lui Ptolemeu . Traducere și comentariu,* ed. de J. - Solomon, Brill, Leiden-Boston-Köln.

SORABJI R. (ed.) *(1990), Aristotel transformat. Comentatorii antici și influența lor,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. (2.004a), *Filosofia comentatorilor, 200-600 d.Hr.,* vol. **I:** *Psihologie (cu etică și religie),* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. (2.004b), *Filosofia comentatorilor, 200-600 d.Hr.,* vol. **II:** *Fizică,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. (2.004c), *Filosofia comentatorilor, 200-600 d.Hr.,* vol. **III:** *Logică și metafizică,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY) .

ID. (ed.) *(2010 [1]), Philoponus și respingerea științei aristotelice,* Institutul de Studii Clasice (BICS Suppl. *103),* Londra.

SORABJI R., SHARPLES R. w. (eds.) *(2007) , Filosofia greacă și romană, 100 î.Hr. - 200 d.Hr., vol . 2* , Institutul de Studii Clasice, Londra.

SOUILHÉ J. (ed.) *(1943-65), Epictetes. Entretiens, 4* vol., Les Belles Lettres, Paris.

SPANNEUT **M.** (*1957), Le stoicisme des Peres de l'église. De ClémentdeRomea Clément dAlexandrie,* Seuil, Paris.

SPINELLI *(1995)* = Sextus Empiricus, *Împotriva eticiștilor,* introducere, ediție, traducere și comentariu editate de E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli.

SPINELLI **E.** *(2.ooo), Sextus Empiricus, filosofiile vecine și tradiția sceptică (din nou la* Pyr. *1 220-225),* în Sihvola *(2.ooo),* pp. *35-61.*

ID. *(2005), Întrebări sceptice. Lecturi introductive despre pironismul antic,* Lithos, Roma, disponibil și la http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/ 18.

ID. *(2.009a), O viață dezamăgită:* bios *și* philosophia *în scepticismul antic,* în De Luise *(2.009),* pp. *109-31.*

ID. (2.009b), *Despre sofisme: Sextus Empiricus, excesele logicii dogmatice și ale vieții comune ,* în Lapini, Malusa, Mauro *(2.009),* pp. *2.39-53.*

IBIDEM *(2.010) , Pirronismul și științele specializate,* în Bett *(2.010),* pp. *2.49-64.*

ID. (2.012.a), *Sextus Empiricus et l'ombre longue d'Aristote,* în „Philosophie Antique” *12.,* pp. *2.71-91.*

ID. (2.012.b), *Dincolo de* Theoretikos Bios: *Filosofie și Praxis în Sextus Empiricus,* în Bénatoui1, Bonazzi *(2.012.),* pp. 101-17.

ID. *(2.015), Sextus Empiricus: iceberg sceptic față de noțiunea de éno;rq,* în „Archivio di Filosofia”, *83,* p. *193-2.07.*

STEEL c. *(1978), Sinele în schimbare: Un studiu asupra sufletului în neoplatonismul târziu: Iamblichus, Damaselo și Priscianus,* Paleis der Academien, Bruxelles (trad. it. *Sinele în schimbare: Un studiu asupra sufletului în neoplatonismul târziu: Iamblichus, Damaselo și Priscianus,* Pagina, Bari *2.006).*

ID. *(1987), Anagogie prin aporii,* inj. Boss, G. Seel (ed.), *Proclus și influența sa. Lucrările Conferinței de la Neuchâtel (iunie 1985),* Éditions du Gran Midi, Zurich, pp. 101-2.8.

ID. *(2.ooo), Este* Parmenide fundamentul teologiei platonice?, în Se gonds, Steel *(2.ooo),* pp. *373-98.*

ID. *(2.002.), O istorie a interpretării lui* Parmenide *în antichitate,* în Barbanti, Romano *(2.002.),* pp. 11-40.

ID. (2.003), DE CE AR TREBUI SĂ PREFERĂM Timeu-ul *lui Platon în locul fizicii lui Aristotel* ? *Critica lui Proclus la adresa explicației cauzale a lumii fizice de către Aristotel,* în Sharples, Sheppard (*2.003),* pp. *175-87.*

STERLING **G.** E. *(1999), Chercheur sau reprezentant? Care este relația dintre tratatele lui Filon și iudaismul vorbit în greacă?,* în „Studia Philonica Annual", **XI,** pp. *1-30.*

STERN M. (ed.) *(1974-84), Autori greci și latini despre evrei și iudaism,* ed. cu introduceri, traduceri și comentarii, *3* vol., Academia Israeliană de Științe și Umaniste, Ierusalim.

STOK F. *(1993), Școala Medicală Empirică din Roma. Probleme istorice și perspective de cercetare,* în Haase *(1993),* pp. *600-45.*

ATACANT G. *(1974), Kritêrion tes alêtheias,* în „Nachrichten der Akademie der Wis - senschaften en Göttingen" 1, p. 51-110 (ed. în Id., *1996b,* p. *2.2.-76).*

ID. *(1996a), Cele zece moduri ale lui Aenesidemus,* în Striker (1996b), pp. *116-34.* ID. (ed.) (1996b), *Eseuri de epistemologie și etică elenistică,* **CUP,** Cambridge. ID. *(2.010), Academicieni versus pironiști, reconsiderați,* în Bett *(2.010),* pp. *195-2.07.* SWAIN **s.** (ed.) *(2.000), Dio Chrysostom. Politică, scrisori și filosofie,* Clarendon Press, Oxford.

SVERDLOW NM (ed.) *(1999), Astronomie antică și divinație cerească,* **MIT** Press, Cambridge (MA) .

ID. (2.004), Armonicele *lui Ptolemeu și „Tonul Universului" în* inscripția canobică , în Burnett *și colab.* (2.004), pp. *137-80.*

SZLEZÀK TA (ed.) (*1972), Pseudo-Archytas despre* categorii: *Texte despre exegeza aristoteliană greacă,* de Gruyter, Berlin.

ID. *(1979), Platon și Aristotel în nuanța lui Plotin,* Schwabe, Basel-Stuttgart.

TAORMINA DP (*1989), Plutarh din Atena: unul, sufletul, formele. Eseu introductiv vo, surse, traducere și comentarii,* **CUECM,** Catania.

ID. *(2.012.), Epitagorismul platonismului,* în Chiaradonna *(2.012.),* pp. *103-2.7.*

TARDIEU M. *(1987a), Calendarele folosite în Harran conform surselor arabe și comentariul lui Simplicius la Fizica lui Aristotel, în* I. Hadot *(1987*), pp. *40-57.*

ID. (ed.) (1987b), *Regulile de interpretare,* Cerf, Paris.

ID. (1992), *Gnosticii în* viața lui Plotin, *analiza capitolului 16,* în Brisson *și colab.* (1992), pp. 503-63.

ID. (1996), *Recherches sur laformation de* /'Apocalypse *de Zostrien et les sources de Marius Victorinus,* în „Res Orientales”, 9, pp. 1-114.

TARRANT H. (1993), *Platonismul trasilian,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY).

TECUSAN M. (2004), *Fragmentele metodiștilor,* vol. **I:** *Metodismul în afara Soranusului,* Brill, Leiden-Boston (MA).

TEMKIN o. (1973), *Galenism. Ascensiune și declin al unei filozofii medicale,* Duckworth-Cornell University Press, Londra-Ithaca (NY).

TERMENI **c.** (2000), *Le Potenze di Dio. Studio su* duamis *in Filone di Alessandria,* lnstitutum Patristicum Augustinianum, Roma.

THEILER w. (1964), *The Preparation of Neoplatonism,* Weidmannsche Verlagsbuchhandlung , Berlin-Zurich (1930').

IBIDEM (1966), *Cercetări asupra neoplatonismului,* de Gruyter, Berlin.

THORRUD H. (2009), *Scepticismul antic,* Acumen, Stocksfield.

TILLY **M.** (2005), *Introducere în Septuaginta,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

TODD R. (1989), *Stoicii și cosmologia lor în secolele I și II* ***D.HR.,*** în Haase (1989), pp. 1365-78.

TOOMER GJ (1975), *Ptolemeu, sv,* în *Dicționar de biografie științifică,* Scribner, New York, vol. **XI,** pp. 186-206.

IBIDEM (ed.) (1984), Almagestul *lui Ptolemeu* , Duckworth, Londra.

TORNAU c. (2000), *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplikios în Phys. 230,34-231, 24 Diels,* în „Rheinisches Museum” 143, p. 197-220.

ID. (2009a), *Plotinus,* în Horn, Müller, Söder (2009), pp. 410-4.

ID. (2009b), *Ce este un individ? Unitate, individualitate și conștiință în metafizica plotiniană a sufletului,* în „Les Études Philosophiques” 90, pp. 333-60.

TRABATTONI F. (2009), *Libertatea și autodeterminarea ființelor umane în Plotin,* în Barbanti, Lozzia (2009), pp. 189-211.

ID. (2011), *Boeto din Sidone și nemurirea sufletului în Phaedo,* în Bénatouïl, Maffi, Trabattoni (2011), pp. 1-15.

TRAPP B. (1997), *Maximus din Tyr: Discursurile filozofice,* Clarendon Press, Oxford.

TRAPP M. (2007) **,** *Apuleius of Madauros and Maximus of Tire,* în Sorabji, Sharples (2007), voi. **II,** p. 467-82.

TRELENBERG J. (2010), *Martirul creștin timpuriu și înțeleptul stoic. Un studiu topologic,* în „Zeitschrift for antikes Christentum”, 14, pp. 328-55.

TUOMINEN M. *(2009), Comentatorii antici la Platon și Aristotel,* Acumen, Stocksfield.

TURCAN R. *(1975), Mithras Platonicus. Cercetări asupra elenizării filosofice a lui Mithra,* Brill, Leiden.

TURNER **JD** *(2.001), Gnosticismul setian și tradiția platonică,* Presses Univer site Laval, Québec-Paris.

ID. *(2.006), 1he Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of* the Timeo *and* Parmenides, în „Vigiliae Christianae”, *60,* pp. 9-64.

VAN ACKEREN **M.** (2011), *Filosofia lui Marcus Aurelius,* vol. **I:** *Forma textului - Trăsături stilistice - Autodialog,* vol. **II:** *Subiecte - Concepte - Argumente,* de Gruyter, Berlin.

VAN DEN **BERG RM** (2.008), *Comentariul lui Proclus asupra* Cratylus *în context: o - teorie antică a limbajului și denumirii,* Brill, Leiden.

VAN DER **HORST P. w.** (ed.) *(2.003), Philos Flaccus: Primul pogrom,* Brill, Leiden - Boston.

VAN NUFFELEN P. *(2011), Regândirea zeilor: lecturi filosofice ale religiei în perioada post-elenistică,* **CUP,** Cambridge.

VAN **OORT J.** *(2.013), Alexander ofLycopolis, Maniheism and Neoplatonism,* în Cor - rigan, Rasimus (2.013), PP. *2,75'83.*

VEGETTI M. (1994), *Imaginea medicului și statutul epistemologic al medicinei,* în Haase (1994b), pp. *1672-717.*

ID. *(2.001), Galen,* în Lloyd, Cambiano, Vegetti *(2.001),* pp. *745-54.*

VEGETTI *(2.012.)* = Galen, *Noi scrieri autobiografice,* introducere, traducere și comentariu editate de M. Vegetti, Carocci, Roma.

ID. *(2.015), Galen, „cel mai divin” Platon și platoniștii,* în „Rivista di StoriadellaFilo-sofia” *70,* pp. *447-71.*

VERRYCKEN K. (*1990), Dezvoltarea cronologiei gândirii și a inteligenței lui Philoponus,* în Sorabji *(1990),* pp. *232-74*

IBID. *(2.010), Ioan Filopon,* în Gerson *(2.010),* pp. *733-55.*

VOELKE A.-J. (1990a), *Vindecarea prin* logos: *terapeutica lui Sextus Empiricus,* în Id. (1990b), pp. 181-94.

IBIDEM (ed.) (1990b), *Scepticismul antic. Perspective istorice și sistematice,* Caiete ale „Revistei de teologie și filosofie”, 15, Geneva-Lausanne-Neuchàtel.

VOGT KM (1998), *Skepsis und Lebenspraxis. Daspyrrhonische Leben ohne Meinun gen,* Alber, München.

WASZINK JH *(1957), Platonismul și lumea gândirii creștine timpurii,* în Guthrie *și colab. (1957),* pp. 137-74 (discuții, pp. *175-9).*

WESTERINK *(1990)* = *Prolegomenes à la philosophie de Plato,* texte établi de LG Westerink et traduit de J. Trouillard, cu colaborarea AP Segonds, Les Belles Lettres, Paris.

WIESNER J. (ed.) *(1985-87), Aristotel. Operă și influență. Dedicat lui Paul Moraux, a*

doua ediție completă, de Gruyter, Berlin-New York.

WILBERDING J. (2.008), *Acțiunea automată la Plotin,* în „Studii oxfordiene de filosofie antică", *34,* pp. *443-77.*

WILBERDING J., HORN c. *(2012), Neoplatonismul și filosofia naturii,* Clarendon Press, Oxford.

WILKEN RL (1984), *Creştinii aşa cum i-au văzut romanii,* Yale University Press, New Haven-Londra.

WILSON w. T. (ed.) *(2010), Filon din Alexandria. Despre virtuți,* Brill, Leiden-Boston (MA) .

WINSTON D. (1985), *Logos și teologie mistică în Filon din Alexandria,* Hebrew Union College Press, Cincinnati (OH) .

ID. (2.001), *Filosofia ancestrală. Filosofia elenistică în iudaismul celui de-al Doilea Templu,* ed. de G. Sterling, Brown Judaic Studies, Providence (RI) .

WLOSOK A. *et al (2005), Grecolatin Christian Apologetics in the Pre - Nicee Period. Șapte prezentări urmate de discuții. Vandœuvres-Geneva, 13-17 septembrie 2004,* Fundația Hardt , Vandœuvres-Geneva.

WOLFSON HA *(1962), Fundamentele filosofiei religioase în iudaism, creştinism şi islam,* Harvard University Press, Cambridge (MA) (ediție rev. *1968*).*

ZAMBARBIERI A., OTRANTO G. (editat de) *(2.011), Creștinism și democrație,* Edipuglia, Bari.

ZAMBON M. *(2002.), Porfirie și medioplatonism,* Vrin, Paris.

ID. *(2.011), Porfir și (Origene: uno* status quaestionis, în Morlet *(2.011),* pp. *107-64.*

Indexul numelor‡‡‡‡‡

‡‡‡‡‡ Referințele bibliografice nu au fost indexate.

Autorii

FRANCESCA ALESSE este cercetător principal la Institutul pentru Lexiconul Intelectual European și Istoria Ideilor (ILIESI) al Consiliului Național de Cercetare (CNR). A studiat stoicismul, școlile socratice și autori din epoca imperială timpurie, precum Plutarh, Filon din Alexandria și Marcus Aurelius. A publicat o ediție a mărturiilor stoicului Panus din Rhodos (Bibliopolis, 1997) și monografia *„Stoa și tradiția socratică”.* (Bibliopolis, 2000) și a editat volumul *Filon din Alexandria și filosofia post-aristotelică* (Brill, 2008).

MAURO BONAZZI predă Istoria Filosofiei Antice la Universitatea din Milano. Este autorul, printre altele, al următoarelor volume: *Izofiștii* (Carocci, 2010); Platon , *Phaedrus* (Einaudi, 2011); *Platonism* (Einaudi, 2015); În *căutarea ideilor: Platonisme et Philosophie Hellénistique d'Antiochus a Plotin* (Vrin, 2015); Plotin, *Despre fericire* (Einaudi, 2016). Se concentrează asupra sofiștilor și gândirii politice din epoca clasică, Platon și tradiția platonică.

ALDO BRANCACCI este profesor titular de Istoria Filosofiei Antice la Universitatea din Roma Tor Vergata. Domeniile sale de cercetare includ perioada de la presocratici la Aristotel, filosofia elenistică (cinismul, Pyrrho) și filosofia epocii imperiale. De asemenea, studiază filosofia muzicii și istoria istoriografiei filosofice antice și moderne. Printre publicațiile sale se numără: *Antisthène. Lediscours propre* (Vrin, 2005); *Musica e filosofia, da Damone a Filodemo* (Olschki, 2008); *Studi di storiografia filosofica antica* (Olschki, 2008). Ca editor, a editat, printre altele: *Platon, source des Présocratiques* (Vrin, 2002, împreună cu M. Dixsaut); *Democritus : Science, the Arts, and the Care of the Soul* (Brill, 2007, împreună cu P.-M. Morel).

FRANCESCA CALABI a predat Istoria filosofiei antice târzii la Universitatea din Pavia. Ea conduce seria „Filon din Alexandria” publicată de Brill. Printre publicațiile sale se numără : *Limbajul și legea lui Dumnezeu: Interpretare și politică în Filon din Alexandria* (Scholars Press, 1998); *Acțiunea lui Dumnezeu, acțiunea omului: Tradiție și filosofie în Filon din Alexandria* (Brill, 2008); Istoria *gândirii evreiești elenistice* (Morcelliana, 2010/Editions Loyola, 2013); *Filon din Alexandria* (Carocci,

2013/Paulus, 2.014). Principalele traduceri și lucrări editate: Philon of Alexandria, *On the Decalog* (ETS, 2005); *Scrisoarea lui Aristeas către Philocrate* (BUR, 2011); Flavius Josephus, *Împotriva lui Apion* (Marietti, 2007 [1]).

RICCARDO CHIARADONNA predă Istoria Filosofiei Antice la Universitatea din Roma Tre. Este autorul lucrărilor *Substanță, Mișcare, Analogie. Plotin și Critica lui Aristotel* (Bibliopolis, 2002) și *Plotin* (Carocci, 2009). A editat *Studii despre sufletul la Plotin* (Bibliopolis, 2005); *Fizica și filosofia naturii în neoplatonismul grec* (Brill, 2009, împreună cu E. Trabattoni); *Filosofia Antichității Târzii* (Carocci, 2012); *Platonismul și științele* (Carocci, 2012); *Universale în filosofia antică* (Edizioni della Normale, 2013, împreună cu G. Galluzzo). Este autorul unor studii despre Galen, Plotin, Porfirie și tradițiile platonice și aristotelice din perioadele post-elenistice și antice târzii. De asemenea, s -a ocupat de posteritatea lui Plotin în gândirea renascentistă.

ALESSANDRO LINGUITI predă Istoria Filosofiei Antice la Universitatea din Siena. A studiat în principal tradiția platonică antică, concentrându-și atenția asupra problemelor etice și a filosofiei naturii. Printre publicațiile sale se numără Plotin, *Traité 36 [1, s]* (Cerf. 2007) și capitolul *„Fizică și Metafizică”* din *Routledge Handbook of Neoplatonism* (editat de S. Slaveva-Griffin și P. Remes, Routledge, 2014).

FEDERICO PETRUCCI a fost bursier Humboldt la Universitatea din Würzburg și este cercetător la Scuola Normale Superiore din Pisa. Este specializat în Platon (ale cărui lucrări le-a tradus și comentat pentru Einaudi), tradiția platonică și istoria științei antice: a tradus și comentat *Expositio de* Theon din Smirna (Academia, 2012) și a publicat articole despre Atticus, Taur și Pluto în mai multe reviste internaționale (precum Phronesis, Apeiron, Mnemosyne și Elenchos).

EMIDIO SPINELLI este profesor titular de Istoria Filosofiei Antice la Universitatea Sapienza din Roma. Printre publicațiile sale se numără: Sextus Empiricus, *Împotriva Eticienilor* (Bibliopolis, 1995); Sextus Empiricus, *Împotriva Astrologilor* (Bibliopolis, z.ooo); *Întrebări Sceptice: Lecturi Introductive asupra Pirronismului Antic* (Lithos, 2005); și ediția lui Hans Jonas, *Probleme ale Libertății* (Nino Aragno, 2010).

MARIO VEGETTI este profesor emerit la Universitatea din Pavia, unde a predat Istoria Filosofiei Antice. Este membru titular al Institutului Lombard - Academiei de Științe și Litere, al Academiei Napolitane de Științe Morale și al Collegium Politicum Internațional. A tradus și a comentat operele lui Hipocrate și Galen (inclusiv *Nuovi scritti autobigrafici,* Carocci, 2013), precum și scrierile biologice ale lui Aristotel. Printre cele mai importante lucrări ale sale: *Il coltello e lo stilo* (Il Saggiatore, 1996) ;

Etica anticilor (Laterza, 1996-1); *Cincisprezece lecții despre Platon* (Einaudi, 2003); *Dialoguri cu anticii* (Academia, 2007); *O paradigmă în rai. Platon omul politic de la Aristotel până în secolul al XX-lea* (Carocci, 2009); un comentariu important la *Republica* lui Platon în 7 volume (Bibliopolis, 1998-2007) și traducerea acestui dialog cu o introducere detaliată (BUR, 2007) .

MARCO ZAMBON predă Istoria creștinismului antic și medieval la Universitatea din Padova. Se ocupă în principal de autori ai tradiției alexandrine și de istoria receptării platonismului în gândirea creștină. Este autorul cărții *„Porphyre et le moyen-platonisme" (* Vrin, 2002) și editorul cărții „ *La ricerca della felicità: Consolazione della filosofia ni" de Severino Boezio* (Marsilio, 2011) .